

▪

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الدِّهْقَانِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَبِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ:

كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْحِكْمَةِ وَ بِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْعَقْلِ وَ بِحُسْنِ السِّيَاسَةِ يَكُونُ الْأَدَبُ الصَّالِحُ قَالَ وَ كَانَ يَقُولُ التَّفَكُّرُ حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمَاشِي فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ التَّخَلُّصِ وَ قِلَّةِ التَّرَبُّصِ.

الكافي (ط – الإسلامية) / ج ۱ / ۲۸ / كتاب العقل و الجهل ..... ص : ۱۰

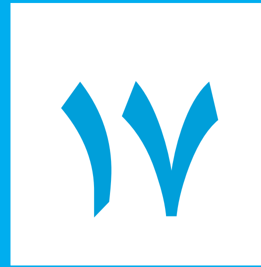
▪

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ رَفَعَهُ قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) يَقُولُ:

رَوِّحُوا أَنْفُسَكُمْ بِبَدِيعِ الْحِكْمَةِ فَإِنَّهَا تَكِلُّ كَمَا تَكِلُّ الْأَبْدَانُ.

الكافي (ط – الإسلامية) / ج ۱ / ۴۸ / باب النوادر ..... ص : ۴۸







نشریه علمی - فرهنگی
بهار و تابستان ۹۳ | ۵۰۰۰ تومان

دفتر اطلاع‌رسانی و توسعه فرهنگ پژوهش
معاونت پژوهش حوزه های علمیه

گروه مشاور: حجت‌الاسلام والمسلمین یزدان‌پناه، خسروپناه، جبرئیلی، مصطفی‌پور، امینی‌نژاد، هلالیان، مدیریت محترم انجمن عالی حکمت و فلسفه اسلامی، واسطی و آیت‌الله حسن رمضانی

صاحب امتیاز | معاونت پژوهش حوزه های علمیه
مدیر مسئول | سیّد علی عماد
ناظر کیفی | مجتبی زارعی
سردبیر | مصطفی کاویانی
دبیر سرویس پرونده علم | امیر عمو غلامی
دبیر سرویس سیره بزرگان | محمدحسین فروغی
مدیر اجرایی | رضا ثانی
هیئت تحریریه | امیر غلامی، مهدی محققفر، مهدی طهماسبی، ابراهیم ابراهیمی، کامران عطارکاشانی، مصطفی کاویانی

حروف نگار | علی جواد دهقانی
ویراستار | علیرضا سالوند

مدیر هنری و طراح گرافیک | محمد صداقت
Graphic.umsa.ir

عکاس | مصطفی معراجی
طراحی لوگو (نامواره) | میثم اشعری

توزیع و اشتراک | علی مهدوی، مصطفی عابدی نسب
تلفن توزیع و امور مشترکین | ۰۹۱۹۵۸۷۶۰۴۰
نشانی | قم، صندوق پستی: ۳۷۱۶۵/۱۳۳

ارتباط با سردبیر: ۰۹۳۷۳۴۳۷۲۹۱
پست الکترونیک: rahnameh@yahoo.com

مطالب درج شده در این نشریه، الزاماً دیدگاه مسئولان نشریه نیست.

سردبیر

جهش و جنبش نرم افزاری علوم

ارزش و اهمیت تعقل و خردورزی در دین مبین اسلام، به ویژه مذهب تشیع، بر اهل بصیرت و انصاف پوشیده نیست. آیات فراوانی از قرآن کریم، روایات معتبر و سیره حضرات معصومین(علیهم‌السلام)، گواهی روشن و مستحکم این مدعا است. با این وجود، تاریخ نگاران معرفت در جهان اسلام، گزارشاتی از وجود و یا پیدایش برخی فرقه‌ها، مکاتب، جریان‌ها و اشخاص خردستیز و یا دست‌کم، خردگریز داده‌اند که مخالفت با حکمت و فلسفه یکی از بارزترین جنبه‌ها و جبهه‌های رفتاری آنان است. امّا براستی دلیل یا علل این مخالفت‌ها چه بوده و چیست؟ تاکید افراطی بر کفایت نقل در مقابل عقل، وجود روایات نادر در مذمت فلسفه، تعصب‌های بی‌جای برخی طرفداران فلسفه و پافشاری آنان بر نظریات نادرست فلسفی در کنار عواملی فراملی که دست سلطه استعمارگران از پس آن پیداست!

به هر روی باید حکمت و فلسفه اسلامی را زیربنای علوم دیگر دانست. از این‌رو، پرداختن به آن در میانه تلاشی که، به لطف حاکمیت اسلام، برای ایجاد جنبش فراگیر نرم‌افزاری آغاز شده و دغدغه نظریه‌پردازی در همه شاخه‌های علمی، فنی، فرهنگی و اجتماعی را پی جوست، به شدت ضروری است. آنگاه که استقلال فکری، کوشش برای طرح دیدگاه‌های نوین، به ویژه در زمینه حل مسائل اجتماعی، و ارائه راه‌حل‌های جایگزین، برای مشکلات حل‌ناشده را در فهرست ویژگی‌های این خیزش فرهنگی در نظر گیریم، اهمیت این فعالیت مبنایی روشن‌تر می‌شود.

نقد، بازخوانی و بازسازی اندیشه‌های فلسفه اسلامی، نگاه نقادانه و از سر تامل به محصولات تفکر فلسفی غیراسلامی و اعتماد به نفس در ارائه نظریه‌های نوین، بر اساس آموزه‌های اسلام، برای حل معضلات فکری جامعه بشری، سه لازمه لاینفک تلاشی است که می‌خواهد در بازسازی تمدن عظیم و گران‌سنگ اسلامی ثمربخش باشد. این رسالتی است که حوزه‌های علمیه شیعی، سودای آن را در سر می‌پرورانند و دانش‌آموختگان خود را به سمت تحقق آن، تجهیز می‌کنند. رسالتی که بخش ناچیزی از آن را این شماره رهنامه پژوهش بر دوش گرفته است.

در پایان از همه دانشوران ارجمندی که آثار و بیانات ارزنده آنان در این شماره عرضه شده است و همه سروران گرانمایه‌ای که به دلایلی نتوانستیم از آثارشان بهره بگیریم، صمیمانه تشکر نموده و بر این نکته تأکید می‌ورزیم که نقدها و پیشنهادهای عالمانه و مشفقانه خوانندگان فرهیخته را پاس داشته، راهنمای راه خویش قرار می‌د هیم.

فلسفه و حکمت اسلامی

■ امیر عموغلامی





فلسفه الهی به همه علوم آبرو می دهد

بیانات حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی(دامت برکاته) در دیدار با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی

اشاره

مَثل فلسفه مثل آن کوره‌های بلند است که شمش طلا تولید می‌کنند و بعد به زرگرها می‌دهند می‌گویند انگشتر درست کنید، گوشواره درست کنید، النگو درست کنید. کار فلسفه درست کردن انگشتر و گوشواره نیست. این شمش بلند طلا را کوره‌های بلند فلسفه تولید می‌کند. رسالت فلسفه سخن از نقشه جامع است. فلسفه درباره ایران و غیرایران بحث نمی‌کند، بلکه نقشه جامع جهانی دارد و الآن مهم‌ترین کار فیلسوفانه، اثبات علم دینی است، اینکه اثبات کنیم علم غیر دینی نداریم؛ چرا که در جهان هیچ چیزی وجود ندارد مگر خدا و اسما و اوصاف و افعال و اقوال و احکام و آثار خدا.

فلسـفه ریاسـت علوم را بر عهـده دارد و به مرحـوم بوعلی به این لحاظ شـیخ الرئیـس می‌گفتند که فیلسـوف بود. بایـد بدانیم که فلسـفه فقط موضوعـات علـوم را فراهـم نمی‌کند، بلکـه آبروی علـوم را نیـز فراهـم می‌کنـد. ایـن اصلی‌تریـن حـرف ما اسـت. این‌گونه رایج اسـت که فلسـفه عهده‌دار اثبـات موضوعات علوم اسـت. موضوعـات را اثبـات می‌کند و بعد به هـر علمی می‌گوید اکنـون شـما دربـاره این موضوع بحث کن. فلسـفه جوهر موجود اسـت، عـرض موجود اسـت، کـمّ و کیف موجود اسـت. فلسـفه بـه ریاضیدان می‌گویـد کمّ متصل و منفصل موجود اسـت، پس شـما درباره آن بحث کنید. به طبیعـی‌دان می‌گویند جماد و نبات و اینهـا موجودند، پس شـما دربـاره آن بحث کنید و همچنین به سـایر علـوم. این آن چیزی اسـت که دربـاره فلسـفه، رواج دارد.

امـا مهم‌تریـن کار فلسـفه این اسـت کـه آبـروی علـوم را حفظ می‌کنـد. اگـر فلسـفه بتوانـد به علـم آبـرو بدهد یـا آبـروی آن را حفـظ کنـد، آن‌گاه علمـی آبرومند مطرح می‌شـود. بیـان آن این اسـت که این مسـئله کـه «علم دینـی داریم یا خیر»، مسـئله‌ای فقهـی یـا اصولی یا در حیطه فیزیـک و ریاضی و نجـوم و ادبیات نیسـت. این مسـئله، مسئله‌ای فلسـفی اسـت؛ چون ما درباره کل علـم بحث می‌کنیـم که اصلاً علـم دینـی در عالم وجـود دارد یا نـدارد و منظـور این نیسـت که فقـه و اصـول داریم یـا نداریم. آن بحث دیگری اسـت. آیا علم دینی در عالَم هسـت یا نیست؟ تنها علمی که پاسـخگوی این مسئله است، فلسـفه است؛ برای اینکه ایـن علـم، قدی بلند دارد و سـوار بر شـانه‌های علوم، دربـاره عالَم فکر می‌کند. اگر فلسـفه موفق شـد و ثابت کرد، علم دینی داریم یا همه علوم دینی اسـت، به علوم آبرو داده اسـت و اگر ـ معاذ الله ـ بیراهـه رفـت و گفت علم دینی نداریم، همه را مسـلوب‌الحیثیه می‌کنـد و مـا هیچ علم دینـی در عالَم نخواهیم داشـت.

پـس اولیـن قدم این اسـت کـه ببینیم بایـد در کـدام علم بحث کنیـم کـه آیـا در جهان علـم دینی هسـت یا خیر؟ خود فلسـفه وقتـی وارد ایـن مسـئله می‌شـود، اول بی‌توجه اسـت؛ چون هنوز دینی ثابت نشـده اسـت. خود فلسـفه هـم وقتـی وارد این عرصه می‌شـود، نـه دینـی اسـت نه ضـد دین؛ چـون هنوز ثابت نشـده اسـت دین هسـت یا نه. اگر فلسـفه ـ معاذ الله ـ کج‌راهه رفت و به این نتیجه رسـید، خدایی نیسـت، وحی و نبوتی نیسـت، دینی در کار نیسـت، اولیـن آسـیبی کـه می‌رساند، بـه خودش اسـت، خـودش را ضـد دیـن می‌کند. بعـد همه علوم را مسـلوب‌الحیثیه و بی‌آبـرو می‌کنـد؛ چـرا کـه وقتـی دیـن شـد خرافه و فسـون و فسـانه، علم دینی هم می‌شـود افسـانه. آن‌گاه بحث‌کردن درباره علم دینـی، مثل بحث‌کردن درباره شـانس اسـت. بنابراین اولین آسـیب را بـه خـودش می‌رساند و خـودش را ضـد دیـن می‌کند و بعـد همـه علـوم را بی‌آبـرو می‌کنـد و کل بحث‌هـا هـم افقی خواهـد بـود؛ یعنی فقـه را هم از منظر تاریخ نـگاه می‌کنند. زمین در عصـری این‌چنیـن بـوده، الآن این‌چنیـن اسـت و پیش‌بینـی می‌شـود در آینـده نزدیـک یا دور چنان بشـود. آسـمان این‌چنین اسـت، جامعـه این‌چنیـن اسـت، امت‌هـا این‌چنین‌انـد، علـوم این‌چنیـن اسـت، مـردم زمانی این‌چنین فکـر می‌کردنـد، زمانی بـه فقـه روی آوردنـد، زمانی هـم از فقـه روی برمی‌گردانند. همه ایـن اطوار سـه‌گانه ماضـی، حال و آینده، سـخن از بود و هسـت و خواهـد بـود اسـت، نه چه کسـی کـرد و چه کسـی آورد و برای چـه آورد. فاعلـی در کار نیسـت و هدفـی هم در کار نیسـت. این می‌شـود سـیر افقی.

ولـی اگـر فلسـفه درسـت فکـر کنـد و به ایـن مقصد برسـد که خدایی هسـت و وحی و نبوتی هسـت و قیامتی و دینی هسـت، اولیـن کاری کـه می‌کند، به خودش خدمت می‌کند. این فلسـفه، فلسـفه الهی می‌شـود، بعد همه علـوم را آبرومنـد می‌کند و دیگر ما علم غیر دینی نخواهیم داشـت. بر اسـاس فرض اول که دین، فسـون و فسـانه باشـد، علم دینی خرافه اسـت و محال اسـت ما علم دینی داشـته باشـیم. بر اسـاس فرض دوم که جهان مبدأی دارد، حسـابی دارد، دینی دارد و کتابی دارد، محال اسـت علم غیر دینی داشـته باشـیم. چرا؟ برای اینکه فلسـفه الهی می‌گوید خدا هسـت و خـدا، خدا هسـت و اسـمای خـدا، خدا هسـت و اوصاف خـدا، خدا هسـت و افعال خدا، خدا هسـت و احکام خـدا و بالأخره خـدا هسـت و آثـار خـدا. هیچ چیزی در عالَم نیسـت مگـر خدا و افعـال او. بحـث دربـاره خدا دینی اسـت. بحـث دربـاره فعل خدا هـم دینی اسـت. چطـور شـما در اصـول می‌گویید بحـث درباره قـول معصوم دینی اسـت، بحث درباره فعل معصوم دینی اسـت، آن وقـت بحـث درباره فعل خدا دینی نیسـت؟! اگـر بحث کردید امـام چنیـن کرد می‌شـود دینـی؛ امـا اگر بحـث کردید کـه خدا چنیـن کرد دینی نیسـت؟! ما چیـزی در عالَم نداریـم غیر از فعل خـدا. اگـر مـا در جامعه چیزی نداشـتیم مگر فعل معصـوم، تمام بحث‌ها می‌شـد بحـث دینـی؛ بنابراین طبیعت رخـت برمی‌بندد و مـا علـم طبیعی نخواهیـم داشـت. چنین علمی می‌شـود علم خلقت‌شناسـی. تمایـز علـوم بـه تمایز موضوعات اسـت. روشـن اسـت که فـرق بین فقه و فیزیـک چیسـت، فرق بین کشـاورزی و معدن‌شناسـی چیسـت. تمایز روش‌ها هم بـه تمایز موضوعات اسـت. اگر بخواهیم ببینیـم در یک علم از روش تجربی اسـتفاده کنیـم یا نیمه‌تجربی یـا تجریدی‌ـکلامی یا تجریدی‌ـفلسـفی یا تجریدی‌ـعرفـان نظری باید موضوع آن را بشناسـیم. موضوع ما اگـر زمین و معـدن و در و دیوار بود، معلوم می‌شـود روش تجربی اسـت، اگـر کـمّ و کیـف بـود، نیمه‌تجربی اسـت و اگـر ملکوتی اسـت، نظیـر فرشـته‌ها، معلـوم می‌شـود روش نه تجربی اسـت و نـه نیمه‌تجربی، بلکه تجریدی اسـت.

دینی‌بـودن و غیـر دینـی بودن که صبغه علم اسـت نیز وابسـته به تمایز موضوعات اسـت. اگر موضوع دینی باشـد، علم می‌شـود دینـی؛ امـا اگر موضـوع غیـر دینی باشـد، آن علم می‌شـود علمِ غیـر دینـی. آیـا مـا چیـزی غیـر از فعل خـدا و اثـر خـدا در عالَم داریـم کـه در مـورد آن بحـث کنیـم؟! اگر انسـان این مسـئله را عالمانه بنگرد با گردنی افراشـته و سـرافراز و سربلند می‌گوید علم غیـر دینی محال اسـت. گرچه پذیـرش این حرف بـرای عده‌ای دشـوار اسـت، این مسـئله یقینی اسـت. شـما قبـول کرده‌اید که بحـث دربـاره قول و فعل معصوم دینی اسـت و ایـن را هم قبول کرده‌ایـد کـه بحـث درباره قـول خدا دینی اسـت. پـس آیا بحث دربـاره فعل خدا دینی نیسـت؟! آن کـه در قم می‌گوید خدا چنین گفـت، می‌شـود دینـی، آن کـه در دانشـگاه می‌گوید خـدا چنین کرد دینی نیسـت؟! البته باید به چنین فردی هشـدار داد که شـما فقط دربـاره فعل خـدا بحث کنید.

مسـئله بعـدی این اسـت که قبـول و نکول عالِم سـهمی نـدارد. عالِـم چـه بپذیرد چـه نپذیرد، علـم، علم دینی اسـت. عبدالکریم ابن‌ابی‌العوجـاء زندیـق ملعـون کـه امـام صادق(علیه السـلام) را قبـول نداشـت، وقتـی بـا حضـرت مناظره کـرد و مباحثـه کرد و بـه او گفتنـد چه چیزی یافتـی، گفت امام صـادق این‌چنین گفته اسـت. این سـخن ابن‌ابی‌العوجاء می‌شـود دینی ولو او کافر اسـت و قبـول نـدارد. ناقـل، کافر اسـت؛ ولی منقـول دینی اسـت. عالِم ممکـن اسـت کافر باشـد و قبـول نکند؛ ولـی علم، دینی اسـت. مانند اینکه شـخص کافـری درباره سـیره و صورت پیغمبر(صلی الله علیـه وآلـه) بحـث کنـد. در جهـان هیچ چیـزی وجـود ندارد مگـر فعل خـدا. این قضیه، موجبـه کلیه اسـت: «اللّهُ خَالِـقُ کُلِّ شَـیْءٍ»[1] و «کلّ ما صدق علیه أنّه شـیءٌ فهو فعل الله». بنابراین هر علمی که داشـته باشـید، بحث دربـاره فعل خدا خواهـد بود. پیـش از ایـن گفتیـم کـه اولاً تمایـز علوم بـه تمایـز موضوعات اسـت؛ ثانیـاً تمایـز روش‌هـا بـه تمایـز موضوعـات اسـت. حرف سـوم، حـرف تـازه‌ای اسـت اینکـه تمایـز صبغـه علوم بـه تمایز موضوعـات اسـت و قبول و نکول عالِم سـهمی نـدارد و روش‌ها هم به وسـیله موضوعات مشـخص می‌شـود. بنابراین خود علوم بـه وسـیله موضوعـات مشـخص می‌شوند و صبغه‌هـا هـم به وسـیله موضوعات. رسـالت فلسـفه سـخن از نقشـه جامع است. فلسـفه دربـاره ایـران و غیـر ایـران بحـث نمی‌کند، بلکه نقشـه جامـع جهانی دارد. مَثل فلسـفه مثل آن کوره‌های بلند اسـت که شـمش طلا تولید می‌کننـد و بعد به زرگرهـا می‌دهند می‌گویند انگشـتر درست کنید، گوشـواره درسـت کنید، النگو درست کنید. کار فلسـفه درسـت‌کردن انگشـتر و گوشواره نیسـت. این شمش بلنـد طـلا را کوره‌هـای بلنـد فلسـفه تولیـد می‌کنـد. همـه این فلسـفه‌های مضـاف خوب‌اند؛ ولی بـرای اینکه به صـورت بافت فرسـوده در نیایند، حتماً باید فلسـفه عمیق علمی داشـته باشیم. اگر فلسـفه عمیق علمی نداشته باشـیم، اینها در آینده‌ای نزدیک بـه صورت بافتی فرسـوده درمی‌آیند. فلسـفه نقشـه علمی جامع جهان را ترسـیم می‌کند، آن‌گاه به فلسـفه‌های مضـاف می‌دهد؛ بنابراین فلسـفه وقتی می‌تواند فلسـفه‌های مضاف را زیر سـایه و زیـر پـر بگیرد که جهانی باشـد؛ مثـل کوره‌های بلند که شـمش طـلا تولیـد می‌کننـد. نگویـد آن موفقیت‌هـا زمینـه اسـت برای حرف‌هـای بعـدی. این‌چنین نیسـت.

اگـر در گذشـته می‌گفتنـد «هنر نزد ایرانیان اسـت و بـس»، باید بگوییـم حکمـت هم این‌چنین اسـت، فقـه هم این‌چنین اسـت. این سـخن خودسـتایی نیسـت. شما می‌بینید قسـمت مهم فقه را ایرانیـان نوشـته‌اند. اگر *جواهر*، *مکاسـب* و *کفایـه* را بردارید، چه چیـزی بـرای حوزه‌هـا می‌مانـد. این کتاب‌هـای مهـم را ایرانیان نوشـتند. این هوش و این اسـتدلال و اینها را شـما کجا دیده‌اید؟ البتـه در جـای دیگـر ممکن اسـت حافظه بیشـتر باشـد. اگر این کـوره بلند را حفظ نکنید، این فلسـفه‌های مضاف بافت فرسـوده خواهنـد بـود. هیـچ صبغـه علمـی ندارند. اگـر فلسـفه را تقویت کنیـد و آن را حفـظ کنید، آن‌گاه فلسـفه‌های مضاف هم سـامان می‌پذیرنـد. علـوم دیگر نیز سـامان می‌پذیرند.

الآن مهم‌تریـن کار، اثبـات علـم دینی اسـت اینکـه اثبات کنیم علـم غیـر دینـی نداریـم؛ چـرا کـه در جهـان هیچ چیـزی وجود نـدارد مگـر خـدا و اسـما و اوصاف و افعـال و اقوال و احـکام و آثار خـدا. دربـاره هـر چیـزی بخواهیـد بحث کنیـد، درباره فعـل خدا اسـت. همان‌طـوری کـه بحـث درباره فعـل معصوم علـم دینی اسـت، بحـث درباره فعل خـدا هم دینی اسـت و در این باره فرقی نمی‌کنـد عالم کافر باشـد یـا ملحد یـا موحد.

پی‌نوشت:
۱. رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲.
۲. موسوی، میرحامد حسین، *عبقات الأنوار*، ج۱۳، ص۳۲۴.
۳. نور: ۲۸.
۴. بقره: ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۶۴.
۵. بقره: ۱۵۱.
۶. نام مؤلف، *مجموعه مصنّفات الحکیم المؤسس*، ج۲، ص۱۳۹ـ۱۴۰.
۷. طه: ۵۵.
۸. حج: ۱.
۹. ابراهیم: ۴۸.
۱۰. قرطبی، محمد، *الجامع لأحکام القرآن*، ج۱۶، ص۳۰۰.
۱۱. ابن‌حیون، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمه*، ج۳، ص۲۸۰.
۱۲. واقعه: ۴۹ـ۵۰.
۱۳. بقره: ۱۵۶.
۱۴. عنکبوت: ۲۱.
۱۵. شیخ طوسی، *تهذیب الأحکام*، ج۱، ص۴۶۶.
۱۶. اصفهانی، ابن‌ترکه، *تمهید القواعد*، ص۲۴.
استراتژی مجمع عالی؛ تقریب افکار





نگاه کلان به علم فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام‌والمسلمین علی امینی‌نژاد*

اشاره

در مورد نسبت فلسفه با دین برخی معتقدند: مصیبت دومی که بر مسلمانان رفته .... همین ترجمه علوم و ورود آن به فضای اندیشه اسلامی است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اگر واقعاً چنین است و مصیبت بر مسلمانان بوده است، چرا اهل‌بیت(علیهم السلام) با آن مخالفت نکرده‌اند یا ایده‌شان را مطرح نکرده‌اند. اگر بگویید اهل‌بیت در خفقان می‌زیستند ـ که قبول نداریم درباره این مسئله خفقانی بوده باشد ـ چرا دست‌کم نزد خواص به مقابله نپرداخته‌اند؟ ائمه می‌توانستند مقابله کنند، ایده‌شان را بگویند و مباحث فراوانی در این باره مطرح کنند. واقعاً اگر این‌گونه می‌بود، امروز ما باید با انبوهی از روایات در نقد و نفی و طرد فضای فلسفه و فلسفه‌ورزی دانش‌های بشری مواجه باشیم؛ چون فلسفه‌ای که ترجمه شد، فقط فلسفه اولی نبود، بلکه مجموعه‌ای از دانش‌ها از جمله فلسفه اولی بود.

---

* حجت‌الاسلام والمسلمین علی امینی نژاد، مدرس فلسفه و عرفان نظری در مراکز آموزشی و پژوهشی حوزوی و دانشگاهی است. کتبی چون: مبانی عرفان نظری(متن درسی کارشناسی ارشد عرفان مؤسسه امام خمینی) و مجموعه آشنایی با عرفان اسلامی؛ و مقالاتی چون: سنجه و میزان‌های عرفان اسلامی و علوم عقلی اسلامی، عرفان و تصرف در گستره روایات، از آثار علمی ایشان است.

به هر دانشی، تقریباً از دو زاویه می‌توان ورود کرد و ساختار و مسائل ریز و درشت آن دانش را سامان داد. نگاه خُرد و تفصیلی و درون‌علمی است و نگاه کلان، درجه دوم و کلی به آن دانش که یک نگاه برون‌علمی است. در حوزه‌های علمیه، نگاه‌های خرد و تفصیلی در هر شاخه علمی به صورت گسترده و عمیق وجود دارد و این جزو مزایای بسیار جدی تحصیلات حوزوی است؛ ولی جای تأسف دارد که آن نگاه‌های کلان را به صورت مدون نداریم و این مسئله به فضاهای تعلیمی ما بسیار ضربه می‌زند. چهار سال ادبیات می‌خوانیم؛ ولی چندان اطلاع نداریم که چند مکتب ادبی وجود دارد و نسبت آنها چگونه است، اصلاً روش‌های کار در ادبیات به چه شکل است، روش‌های استدلال در آن چیست و غایت و هدف و... در این علم چیست. پیش از این اگر مطالبی هم تحت عنوان رئوس ثمانیه می‌گفتیم، امروز آن را هم فراموش کرده‌ایم. اکنون در رشته‌های علمی دنیا دو رشته به همین مسائل می‌پردازد: یکی فلسفه هر دانش و دیگری بحث تاریخ آن دانش. درباره فلسفه باید به این دو مقوله توجه کافی و کامل کنیم. در هر صورت، نیاز به بحث‌هایی تحت عنوان فلسفه فلسفه و فلسفه فلسفه اسلامی داریم و نیازمند بحث‌های تاریخ فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی هستیم. هر دو مقوله پاسخگوی برخی از پرسش‌های ما هستند و از اهمیت زیادی برخوردارند.

فلسفه فلسفه به موضوعاتی چون شناخت واژگان فلسفه و تطور این واژه‌ها و چیستی فلسفه اسلامی و انواع تعاریف راجع به فلسفه با رویکردهای مختلف می پردازد. اندیشه فلسفی با اندیشه‌های غیرفلسفی چه تفاوت‌هایی دارد. نسبت فلسفه با علم چیست؟ نسبت فلسفه با سایر علوم چیست؟ ما به نحو موروثی همیشه گفته‌ایم فلسفه ام‌العلوم است؛ اما امروز باید به صورت دقیق بررسی کنیم تأثیر فلسفه بر دانش‌های دیگر به چه شکل است و نسبت فلسفه با دیگر علوم، به‌ویژه با دانش‌های بسیار نزدیکش مثل کلام و منطق و معرفت‌شناسی و عرفان چیست. در بحث از روش‌های فلسفه می‌توانیم بحث کنیم آیا می‌شود از روش نقلی نیز استفاده کرد یا خیر. امروزه بسیار شایع شده است که از روش نقلی استفاده کنیم. پرسش این است که آیا می‌شود فلسفه‌ای با روش نقلی درست کرد. به این پرسش باید پاسخ دهیم. دیگر اینکه آیا شهود مؤثر است؟ تأثیر عقل چقدر است؟ روش‌های مختلف فلسفه چیست؟ باید در فلسفه و فلسفه اسلامی به روش‌شناسی بپردازیم. آیا فلسفه با قید اسلامی معنا دارد؟ کارکردهای فلسفه چیست؟ اگر فلسفه بخوانیم، چه اتفاقی می‌افتد و در کدام حوزه از زندگی ما، از جمله اندیشه، عمل و جامعه تحول ایجاد می‌شود؟ ذهن باید تحریک شود و به دنبال پاسخ این سؤال‌ها باشد.

شاید بتوان گفت اهمیت تاریخ علم از فلسفه علم بیشتر است. در بررسی تاریخ یک علم، دو نوع نگاه تاریخی می‌توان داشت: یکی تاریخ صاحبان آن دانش است. این نوع نگاه از قدیم در میان ما رایج بوده است؛ مثلاً *تاریخ فلسفه اسلامی* آقای حسینی کوهساری چنین است و همین فضا را دنبال می‌کند؛ البته بحث طبقات را نیز در کتاب مطرح کرده است؛ یعنی در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی، استاد و شاگرد را طبقه طبقه آورده است و تا چندین عصر کشیده است. این سطحی‌ترین کار تاریخ‌نگاری یک دانش است. نگاه دوم در بحث تاریخ یک دانش، تاریخ کلیت آن دانش است؛ یعنی این علم چه تحولاتی داشته، چطور آغاز شده و به چه انگیزه‌هایی شکل گرفته است و به مثل یک موجود زنده الان در کجا قرار دارد؟ چنین تاریخی را تاریخ خود دانش می گوییم. فلسفه‌ای که امروز سر سفره آن نشسته‌ایم، پردازش خاصی دارد و اگر به گونه‌ای دیگر آن را پردازش کنیم، ممکن است خیلی از مسائل جابه‌جا شود و تحول پیدا کند و حتی حذف شود. اینها به شکل تاریخی شکل گرفته است؛ یعنی سؤالاتی پیش آمده و دغدغه‌هایی مطرح شده و بین دانش‌ها چالش‌هایی ایجاد شده و به دنبال آن، ذهنیتی شکل گرفته است و هر کس به گونه‌ای به آن پاسخ داده است. شهید مطهری اعتقاد داشت ـ و درست هم می‌اندیشید ـ باید به تک‌تک مسائل یک دانش نگاه تاریخی شکل بگیرد و این کار، بسیار بزرگ است. چنین نگاهی را فقط در حد پراکنده داریم. چه درباره تاریخ دانش فلسفه اسلامی و چه درباره تاریخ مسائل علم، اثر کاملی نداریم. فواید این کار تسهیل در آموزش و تعمیق اندیشه متعلمان در کل فضای دانش است. اگر نگاه‌های تاریخی و امثال آن را نداشته باشیم، متون پیشین را بر اساس یافته‌های الان تفسیر می‌کنیم.

مطلب بعدی در مورد فلسفه و چیستی آن است. نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم درباره تحول واژه فلسفه است. فلسفه در آغاز با کمی مسامحه، مساوی با علم بوده است. چنین

فلسفه در آغاز با کمی مسامحه، مساوی با علم بوده است. چنین فلسفه‌ای را که مساوی با علم بود، ابتدا به دو قسمت تقسیم می‌کردند: حکمت و فلسفه نظری و حکمت و فلسفه عملی.

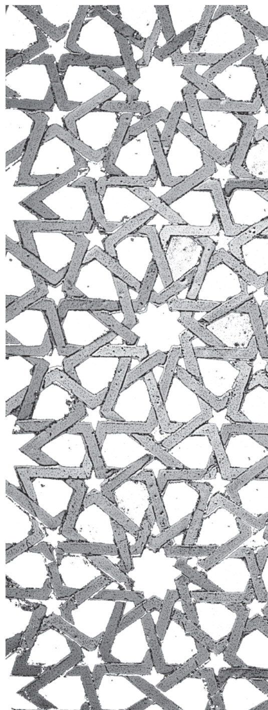
اولین تحولی که اتفاق افتاد در لفظ فلسفه بود. فلسفه و علم از هم جدا شدند و واژه فلسفه به‌تدریج بر یک شاخه از حکمت و فلسفه نظری که الهیات بود، اطلاق شد و این اصطلاح، شایع شد.

فلسفه‌ای را که مساوی با علم بود، ابتدا به دو قسمت تقسیم می‌کردند: حکمت و فلسفه نظری و حکمت و فلسفه عملی؛ تابع دو نیروی دراکه انسانی که عقل نظری و عقل عملی باشد. این اصطلاحات شاید برای برخی از دوستان واضح نباشد. حکمت و فلسفه نظری، سه قسم داشت: طبیعیات، ریاضیات، الهیات. حکمت عملی هم به نحو متعارف و مبتلابه سه قسم داشت: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن. علم سیاست، علم اخلاق و مسائلی که در ارتباط با خانواده است. توجه به این نکته، به لحاظ برخی مطالعات تاریخی و پژوهش‌های مرتبط با حوزه روایات ناظر به فلسفه دارای اهمیت است. اگر به چنین نکاتی توجه نکنیم نمی‌توانیم به مفهوم برخی از واژه‌ها برسیم. اولین تحولی که اتفاق افتاد در لفظ فلسفه بود. فلسفه و علم از هم جدا شدند و واژه فلسفه به‌تدریج بر یک شاخه از حکمت و فلسفه نظری که الهیات بود، اطلاق شد و این اصطلاح، شایع شد. یعنی علم همه این مجموعه را شامل می‌شد؛ اما فلسفه فقط بخش الهیات حکمت نظری را پوشش می‌داد. پس فلسفه یک اصطلاح عام دارد و یک اصطلاح خاص. عام همان مقسم است و خاص نیز الهیات است.

تحول دومی که در واژه فلسفه اتفاق افتاد در دوره رنسانس بود و سرگذشت خیلی از مسایل را در دنیا عوض کرد. در این تحول، فلسفه را از علم جدا کردند، نه به سبک قبلی، بلکه بعد از اینکه فضای علم تجربی و حس‌گرایی و مانند آن شدید و جدی شد، گفتند آنچه را محصول روش تجربی و حسی است، علم بگوییم و دانش‌هایی را که محصول روش تجربی نیست و بیشتر به فضای متافیزیک و الهیات و... می‌پردازد، فلسفه بگوییم. هرچه علمی بود، واقع را نشان می‌داد و ارزش داشت؛ ولی یافته‌هایی که به حسب علم تجربی کشف نمی‌شد و با ابزارهای عقلی محض به دست می‌آمد، چون عقل تضعیف شده بود، به آن فلسفه می‌گفتند، البته با بار منفی. چنین نگاهی تمام فضای علمی دنیا را فرا گرفت و آسیب‌های بسیار شدیدی را به جوامع متعدد زد. ابتدا علم و فلسفه را جدا کردند، بعداً فلسفه را با عنوان علم به جوامع قالب کردند. اصطلاح دیگری هم درباره فلسفه وجود دارد اینکه فلسفه یعنی هر مطالعهٔ عقلی. بیشتر فضای فلسفه‌های مضاف همین است؛ مثلاً در فلسفه یک دانش، با مطالعات عقلی کل‌نگرانه، راجع به متعلقات آن علم سخن می‌گوییم.

در غرب در مسئله فلسفه، چند مقطع کلان به وجود آمده است. یک مقطع آن از یونان قدیم است تا قرون وسطی. در آن زمان وقتی گفته می‌شد فلسفه، یا معنای عام آن مطرح بود یا معنای خاصش که الهیات بود. در این وضعیت، فلسفه روش ویژه، موضوع ویژه و هدف ویژه داشت. روش آن، روشِ عقلی بود و موضوعش، واقعیت و هدفش کشف واقعیت بود. این وضعیت تا قرون وسطی ادامه داشت؛ امّا به‌تدریج تحول پیش آمد و این تحول از زمان دکارت و مطالعات ادراک‌پژوهی بسیار جدی شد. اوایل که فلاسفه غرب چنین بحثی را شروع کردند، چنین نبود که فلسفه را به طور کل متحول سازد. غربیان احساس کردند مسئله ادراک در فهم واقع مهم است؛ ولی وقتی ادراک را خیلی جدی گرفتند و مباحث معرفت‌شناسی را سخت مطرح کردند و در





فهم مسائل ادراک از روش‌های صحیحش وارد نشدند. فلسفه به لحاظ روش و موضوع و هدف، به طور کل تغییر کرد. قبلاً فلسفه به واقع و واقعیت می‌پرداخت؛ اما امروز به ادراک و مباحث آن می‌پردازد. در چنین فضایی، اصلاً دسترسی به واقع نداریم و هرچه هست، بحث در فضای ذهن و ادراک است. ابتدا می‌خواستند ادراک را در ظرف حقیقت مطرح کنند؛ ولی بعد حقیقت را در زمینه ادراک آوردند و در فضای فلسفه ادراک، مکاتب و ایسم‌های بسیاری شکل گرفت.

به‌تدریج یک تحول کلان دیگر هم اتفاق افتاد و فلسفه ادراک را به زبان تقلیل دادند؛ اینکه ادراک‌های ما چیزی جز زبان نیست. این تحول آن‌چنان ادامه پیدا کرد که فلسفه‌های دوران اخیر را به سوی فلسفه زبان سوق داد.

این سیری اجمالی از وجودشناسی و ادراک‌شناسی و زبان‌شناسی است؛ اما در فلسفه اسلامی تا کنون که ما در آن به سر می‌بریم، همان فضایی مطرح است که در یونان قدیم تا قرون وسطی مطرح بود. هرچه اندیشمندان اسلامی بیشتر در این فضا کار کردند، بر حقانیت کار قدما در این بحث و نوع نگرش واقف شدند و پافشاری بیشتری کردند و می‌کنند. امروزه در دنیای غرب، بازگشتی جدی و شدید به این فضا وجود دارد. پرسش این است که در فضای اسلامی، فلسفه را باید چطور معنا کرد. برای این کار باید به سه محور توجه کنیم: یکی روش، دیگری موضوع و سومی هدف. روش فلسفی چیست و فلسفه از چه روشی پیروی می‌کند؟ روش فلسفه به کارگیری کارکردهای مختلف عقل است. معمولاً وقتی می‌گوییم روش عقلی، ذهن‌ها فقط به سوی روش استدلالی ـ انتقالی می‌رود. این یکی از کارکردهای عقل است. ما می‌توانیم انواع کارکردها را برای عقل در نظر بگیریم. اتفاقاً فلاسفه آن کارکردها را به کار می‌گیرند. یک کارکرد، استدلالی ـ انتقالی است؛ یعنی ما با سبک ویژه‌ای از چیزی که معلوم است، به چیزی که نامعلوم است، منتقل شویم. کارکردهای دیگری چون تعبیر و توصیف، تحلیل، انسجام‌دهی و ساختارسازی نیز وجود دارد. پس اگر می‌گوییم روش عقلی، مرادمان همین‌ها است، حتی عقل شهودی، یعنی برخورد مستقیم قوه عاقله با محکی معقول‌های ثانوی فلسفی.

یک بحث بسیار جدی در فلسفه صدرا این است که در ادراک این مباحث به لحاظ واقع، عقل ما به نحو شهودی در تماس است. روش در فلسفه اسلامی استفاده از قوه عاقله با همه کارکردهایش است؛ البته به‌تدریج فلاسفه اسلامی متوجه شدند که باید نوعی بهره‌گیری از روش‌های دیگر هم داشته باشند، روش‌هایی چون شهودی ـ عرفانی و نقلی. این بحث بسیار جدی است. فلاسفه ما مثل شیخ اشراق واقف بودند که از این روش‌ها به صورت خام نمی‌شود در فلسفه استفاده کرد و لذا کیفیت دخالت این روش‌ها، این‌گونه نیست که عرفا یک چیزی یافتند بشود فلسفه، یک روندی می‌خواهد که محصول فلسفه بشود و این در فلسفه ما و به‌خصوص فلسفه صدرا انجام گرفته است. مثلاً در فضای نقلی می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چگونه باید گزاره‌های نقلی به فلسفه تبدیل شوند. در این زمینه کارهایی شده است؛ ولی بخش‌هایی در ابهام است. یعنی فلسفه اسلامی روی ادراک، آن‌گونه که غربیان کار کرده‌اند، پژوهش نکرده‌اند. اصلا اندیشمندان اسلامی، مطالعات معرفت‌شناسی را جزو فلسفه نمی‌دانند، بلکه آن را پیش از فلسفه می‌دانند؛ یعنی فلسفه اسلامی بعد از نفی سفسطه شروع می‌شود. این کار علامه است که توضیح خواهم داد.

معرفت‌شناسی به صورت مستقیم با سفسطه درگیر است، یا به آن گرایش می‌یابد و یا آنکه از آن جدا می‌شود. اگر از سفسطه جدا شد، فلسفه اسلامی می‌گوید این شروع کار من است؛ اما در غرب می‌گویند فلسفه یعنی ادراک‌شناسی. متعلق فلسفه اسلامی، ادراک نیست. بله، ادراک از آن جهت که واقعیتی از واقعیات عالم است، موضوع تحقیق در فلسفه اسلامی است؛ بر همین اساس فلاسفه اسلامی درباره هستی‌شناسی ادراک بسیار بحث کرده‌اند. باید توجه داشت که پرسش‌هایی که درباره معرفت مطرح می‌شود، دو جنبه دارد: جنبه هستی‌شناختی و جنبه معرفت‌شناختی. جنبه هستی‌شناختی در فلسفه اسلامی بحث شده است و خوب هم بحث شده است. موضوع فلسفه اسلامی، واقعیت است و ادراک را نیز شامل می‌شود، نه ادراک از حیث پرسش‌های معرفت‌شناختی، بلکه ادراک از حیث پرسش‌های هستی‌شناختی. ملاصدرا بسیار بحث کرده است که در انسان و نظام هستی چه اتفاقی می‌افتد تا ادراک عقلی شکل می‌گیرد و چه رخ می‌دهد تا تجربه و حس حاصل می‌شود. فلسفه اسلامی به لحاظ موضوع و متعلق، راجع به زبان هم بحث می‌کند؛ اما از منظر هستی‌شناختی، نه از نگاه‌هایی که در فضای غربی رخ داده است. هر چیزی از این حیث که واقعیت است، متعلق بحث فلسفه با تلقی فضای فلسفه اسلامی است.

آنچه بیان شد مؤلفه دوم، یعنی موضوع فلسفه بود. مؤلفه سوم بحث هدف است. هدف در فلسفه اسلامی چیست؟ هدف در فلسفه ادراک و زبان چیست؟ هدف در فلسفه اسلامی کشف واقعیت است. هر محصولی که با روش عقلی و از آن جهت که واقعیت است و با هدف کشف واقع صورت بگیرد، یک محصول فلسفی است.

نسبت فلسفه و دین

مطلب سومی که می‌خواهیم در اینجا مطرح کنیم، نسبت فلسفه با دین است. چهار نکته در این زمینه مطرح خواهیم کرد. یکی از حیث روش است؛ یعنی نسبت فلسفه با دین از منظر روش چیست؛ به عبارت دیگر نگاه دین به روش فلسفی چگونه نگاهی است. نکته دیگر از حیث محتوا است؛ یعنی آیا فلسفه و دین تقارب محتوایی دارند یا خیر. نگاه دین به محتویات فلسفه چیست؟ نکته سوم، تعامل فلسفه و دین است. آیا این دو می‌توانند تعاملی با هم داشته باشند؟ تعامل فلسفه و دین قبل از اثبات و بعد از اثبات دین چطور است؟ نکته چهارم، فلسفه از منظر روایات و اهل‌بیت(علیهم السلام) است.

۱. نسبت دین و فلسفه از نظر روش

اگر بخواهیم نگاه آموزه‌های دینی به روش فلسفه را بررسی و مطالعه کنیم، دست‌کم از چهار زاویه می‌توانیم به آن نگاه کنیم. منظر اول این است که فلسفه اسلامی به لحاظ مبانی معرفت‌شناختی، هماهنگی کاملی با مبانی معرفت‌شناختی اسلام و دین دارد؛ مثلاً فضاهای دینی و اسلامی سفسطه را و نسبیت در معرفت را قبول نمی‌کند. اگر به آموزه‌های قرآنی و روایی نگاه کنیم، خواهیم دید که این آموزه‌ها اصلاً با فضاها و بحث‌هایی که در غرب در باب معرفت‌شناسی مطرح شده است، سازگار نیست. مبانی معرفت‌شناختی دینی کاملا در فضای فلسفه احساس می‌شود. این واقع‌گرایی یعنی رئالیسمی که در فلسفه ما مطرح است، در هماهنگی جدی با مبانی معرفت‌شناختی دین است.

منظر دوم که به نظر من بسیار مهم و مقداری هم چالشی است و باید به آن توجه کرد، این است که دین روش عقلانی آزاد را تأیید کرده است. مهم‌ترین روشی که در فلسفه



نگاره

کلام رهبری

توجه به اشتراکات فلسفه، کلام و عرفان ذیل عنوان علوم عقلی

«به نظر من بین فلسفه و کلام هم، نباید یک دعوایی قائل شد و دعوا انداخت؛ خوب، مهم‌ترین کتاب کلامی ما را، یک فیلسوف نوشته است؛ خواجه نوشته [که] فیلسوف است؛ این مهم‌ترین کتاب کلامی ما است؛ اما در واقع، فلسفه است؛ فلسفه خواجه نصیر!»

«چه اشکالی دارد؟ ما اینها را باید با همدیگر نزدیک بکنیم. هیچ مانعی ندارد. فلسفه و کلام و عرفان، یک وجوه افتراقی دارند، یک وجوه اشتراکی دارند. ما باید آنها را مورد توجه قرار دهیم؛ به‌عنوان مثال علوم عقلی، همین که بعضی از آقایان تعبیر کردند، کاملاً تعبیر خوبی است؛ علوم عقلی یا به یک معنا حکمت که شامل همه اینها بشود. این را بایستی ما ترویج بکنیم و دنبال بکنیم».

کاربـرد دارد، اسـتفاده از تحـول و تفکر آزاد اسـت. مراد از تفکر آزاد، بهره‌گیـری از مرحلـه‌ای از قـوه درونـی انسـان بـدون اعمـال نفـوذ گزاره‌های دینی اسـت؛ مثلا دربـاره معـاد آزادانه بیندیشـیم و اصلا کاری نداشـته باشـیم کـه دین دربـاره معاد چه می‌گوید. این روش، روشـی فلسـفی و در فلسـفه اسلامی کاربـرد دارد. پرسـش ایـن اسـت که آیـا روش تفکـر آزاد مورد تأییـد دیـن اسـت یـا خیر؟ نکتـه این اسـت کـه اساسـاً دین نمی‌توانـد دربـاره تفکـر و تعقـل آزاد نظر منفی داشـته باشـد؛ زیـرا گزاره‌های دینـی، خود، دیگران را مخاطـب قرار می‌دهند و می‌گوینـد آزادانـه تعقـل کنید کـه در نهایت بـه من خواهید رسـید؛ افـزون بر ایـن، گزاره‌هایی دینی داریم که ایـن روش را تأییـد می‌کننـد. این افتخار دین اسـت که به تفکـر آزاد دعوت می‌کنـد. بحث تعـارض علم و دین چه موقع مطرح می‌شـود؟ آن‌گاه کـه علم ارزش فی‌نفسـه داشـته باشـد. بحـث تعارض عقـل و دین کـی مطرح می‌شـود؟ آن‌گاه که عقل به حسـب خودش حجیت ذاتی داشـته باشـد. وقتی حجیت ذاتی داشـت، آن‌گاه می‌گوییـم با این گزاره دینی هماهنگ اسـت یا نیسـت یـا می‌گوییـم در تعارض اسـت یـا در تعارض قطعی یا نسـبی اسـت. چنین چیزی وقتی میسـر اسـت که شـما تعقـل آزاد و عقل آزاد را پذیرفته باشـید.

اندیشـمندان اسـلامی همگـی ایـن را پذیرفته‌انـد کـه وقتی گـزاره‌ای بـا عقل صریح مخالفت کـرد، آن گزاره دینـی را باید تأویـل بـرد. یـدالله را طـوری معنا می‌کنیـم که بـا گزاره‌های عقـل صریـح منافات نداشـته باشـد. معنای چنیـن کاری این اسـت که تفکر آزاد که روش اصلی فلسـفه اسـت، مورد تأیید دیـن اسـت. ایـن همان عقلی اسـت کـه مخاطب اولیـه دین اسـت و نمی‌توانـد برایـش حـد و مـرز تعیین کند.

اتفاقـاً فلاسـفه اسـلامی با تأکید و پافشـاری بر همیـن روش با فلسـفه وارداتـی برخورد کرده‌اند. فلاسـفه اسـلامی با توجه بـه اینکه دیـن، روش تفکر آزاد را قبـول می‌کند، هرگز موضع تقلیدی نسبت به فلسـفه وارداتی نداشـته‌اند و لذا به سه روش بـا چنین فلسـفه‌هایی برخـورد کرده‌اند. یک برخـورد، پذیرش مباحثی بـوده که به لحاظ تعقل آزاد قابل پذیرش‌اند. فلاسـفه در این‌گونـه مباحـث بـه تثبیت آنهـا، تأیید آنهـا، دفـاع از آنها و ارائـه تقریرهـای قوی‌تـر، اسـتدلال‌های بهتـر و عالی‌تـر پرداخته‌اند.

برخـورد دوم هجـوم گسـترده بـه فلسـفه وارداتـی بـود. آنانی کـه با تاریخ فلسـفه آشـنایند این هجـوم گسـترده را به‌خوبی می‌شناسـند. اولین گام را ابن‌سـینا برداشـت. اگر مقدمه *منطق المشـرقیین* ابن‌سـینا را مطالعـه کنید، متوجه خواهید شـد که شـخصیتی عقلگـرا و قدرتمنـد کـه در فضـای دینـی نفـس کشـیده، چگونه بـا فلسـفه وارداتی از غـرب برخـورد می‌کند. ایشـان ایـده‌ای در سـر دارد و آن ایـن اسـت کـه «منطـق المشـرقیین» را پی‌ریـزی کنـد؛ ولـی موفـق نمی‌شـود.

جملات ابن‌سـینا در *منطق المشـرقیین* از ابعاد متعددی بسیار جالـب اسـت. او گروه‌هـای اندیشـمندان اسـلامی را بـه نحو اجمالـی مـورد توجه قرار می‌دهـد و می‌گوید اگر بـا افرادی که در فلسـفه مشـاء کار می‌کنند همکاری بیشـتر دارم، به سـبب این اسـت که آنان در میان تمام طوایف، به تعقل و اندیشـیدن و همـکاری نزدیک‌ترنـد؛ ولـی آنچـه در ذهـن دارم آن‌چنان با ایـن اندیشـه‌ها فاصلـه دارد که اگـر آن را ابراز کنم، می‌ترسـم اینـان در روز روشـن شـک کنند. برخی از ذهن‌هـا این‌گونه‌اند؛ یعنی در برخورد با شـبهه و سـؤال خیلی زود متزلزل می‌شوند. ابن‌سـینا می‌گویـد بـه سـبب هیمنـه علمـی‌ای کـه دارم، اگر بخواهـم تردیدهـا و شـک‌ها و حرف‌هایـی را کـه دارم در فضـای فلسـفه مطرح کنـم، بسـیاری از ایـن فضا پا بـه فرار بگذارنـد. اینهـا مسـائل روانشناسـی دانش اسـت کـه نباید با معرفت‌شناسـی خلـط شـود. بزرگ‌تریـن مسـئله کـه به‌آنان اعتقـاد داریـم دین و وحی اسـت، مگـر اختلاف کم اسـت. ما باید بسـتر فهـم انسـانی را در دایره ایـن اختلافات معنا بکنیم و جلـو برویم.

ایـن فضـا ادامـه داشـت تـا اینکـه شـیخ اشـراق پا بـه میدان گذاشـت. شیخ اشـراق در برخورد با فلسفه مشـاء و وارداتی، به تعبیر عامیانه و عرفی، شمشـیر را از رو بسـته اسـت. وی نظام فلسـفی قبل خـودش را به هـم می‌ریزد و بسـیاری از بحث‌ها را تغییـر می‌دهـد؛ در عین اینکـه اصول و امهـات را می‌پذیرد. ملاصـدرا نیـز با آزاداندیشـی‌هایش تأثیر شـگرفی بر فلسـفه، مخصوصـاً مباحث الهیـات و نفس می‌گذارد. بنابراین فلسـفه اسـلامی، فلسـفه‌ای تحقیقی اسـت که بـا روش تعقـل آزاد با فلسـفه وارداتی برخورد کرده و محصول آن، فلسـفه‌ای اسـت که مشـاهده می‌کنیم.

زاویـه سـوم در نسـبت دیـن و فلسـفه در روش، هدایت عقل اسـت. دیـن هدایتگری‌هایـی به سـوی روش تعقـل آزاد دارد. ایـن هدایتگری‌هـا البته دو دسـته‌اند. قبل از دین و بعـد از دین فـرق می‌کنـد. دیـن پیشـنهاد می‌کند راجـع به ایـن مقوله‌ها اگر تفکر آزاد را به کار ببرید، سـعادتمند می‌شـوید. این مسـئله، قبـلِ از دیـن، به یک معنا اسـت و بعد از دیـن به معنای دیگر. مثـلا دیـن، مراعات حـال افراد به لحـاظ معرفتـی را القا کرده اسـت. دین در سـفارش به تعقـل آزاد می‌گوید همه انسـان‌ها بـه یـک منوال نیسـتند، بلکه باید به سـطوح افـراد توجه کرد. زاویه چهارم در نسـبت دین و فلسـفهِ این اسـت که دین روش شـهودی را پیشـنهاد می‌کند و اتفاقاً در فلسـفه ما موثر افتاده اسـت. تمـام روندی که گفتیم در فلسـفه اسـلامی مؤثـر بوده اسـت. لـذا می‌بینید جرقه‌هـای اولیـه‌اش را ابن‌سـینا می‌زند و بـه نحو کاربردی و مفصل‌تر شـیخ اشـراق به آن می‌پـردازد و ملاصدرا نیـز آن را ادامـه می‌دهد.

۲. نسبت دین و فلسفه از نظر محتوا

نسـبت دین و فلسـفه را همچنین می‌تـوان از منظر محتوایی بررسـی کـرد. اگـر دیـن را با دانش‌هـای چون گیاه‌شناسـی یا حیوان‌شناسـی و مانند آن مقایسه کنید، خواهید دید که اگرچه دیـن تا حـدودی به چنین مسـائلی نظـر دارد، افق‌های اصلی آن، از ایـن دسـت مسـائل نیسـتند؛ امـا اگـر دین را بـا فضای فلسـفه مقایسـه کنیـد، خواهیـد دیـد کـه افق‌های مشـترک بسـیاری دارنـد. ایـن بدان سـبب اسـت کـه آن حوزه‌هایی که دیـن می‌خواهـد به آنها پاسـخ دهد، همـان حوزه‌هایی اسـت کـه فلسـفه نیز تا حـدود عمده‌ای به آنها پاسـخگو اسـت.

دین شـئون فراوانی دارد؛ ولی یکی از شـئون بسـیار برجسـته دیـن، پاسـخ بـه پرسـش‌های فلسـفی انسـان اسـت. انسـان راجـع بـه مبدأ و معـاد و رمز و رموز هسـتی سـؤال دارد و اینها پرسـش‌های فلسفی انسـان‌اند. دین به این مسـائل می‌پردازد و به آنها پاسـخ می‌دهد. فلسـفه دغدغه‌اش رسـیدن به کشف واقـع اسـت، دیـن نیـز همین‌طـور. دیـن می‌گویـد حرفی که مـن دارم ترجمه نظام تکوین اسـت. اگر می‌خواهید درسـت با نظـام هسـتی ارتباط پیدا کنیـد، باید از الگویـی که من عرضه می‌کنـم تبعیـت کنید؛ یعنی نـگاه دین، ارائـه واقـع، ارائه نظام تکوین و هسـتی اسـت. همین فضا در فلسـفه نیز وجود دارد. ایـن همان تقارب محتوای دین و فلسـفه اسـت.

دین به آنچه در فلسـفه اسـت، توجه می‌کند و می‌خواهد پاسخ دهد. دین آن‌چنانٍ مشـحون از نگاه فلسـفی اسـت که انسـان می‌توانـد کامـلا با نگاه فیلسـوفانه به دین نگاه کنـد. می‌توان به شـخصیتی مانند حضـرت امیرالمؤمنین به مثابه فیلسـوف نـگاه کرد. من بـرای اینکه این بحث مقداری مسـتدل شـود، فهرسـتی از مسـائل فلسـفه را جمـع کـرده‌ام که تحـت تأثیر آموزه‌های دین بوده‌اند. این فهرسـت، فهرسـتی اجمالی اسـت کـه می‌توانـد مفصل‌تر شـود. مسـئله واجـب الوجـود و بحث اثبـات واجب به نحو بسـیار ضعیفی در فلسـفه ارسـطو مطرح شـده اسـت؛ اما وقتی فلسـفه وارد فضای اسـلامی شـد، این مسـئله با گسـتردگی تمام عیار مطرح شـد. این بدین سـبب اسـت که پشـت سـر چنین بحث‌ها و تلاش‌هایی انگیزه‌های دینی و هدایتگری‌های دینی بوده اسـت. مسـئله اثبات واجب در ابتـدا از راه محـرک اول بود؛ اما در فضای اسـلامی، براهین متعـددی بـا کاوش‌های بسـیار گسـترده‌ای ارائه شـد تا اینکه ابن‌سـینا برهان صدیقیـن را مطرح کرد. دسـته‌ای از براهین با عنـوان براهین صدیقین شـکل گرفت کـه از جمله عالی‌ترین و بهتریـن آنهـا، برهـان اثبـات واجب‌الوجود اسـت. این همان تأثر محتوایی از دین اسـت.

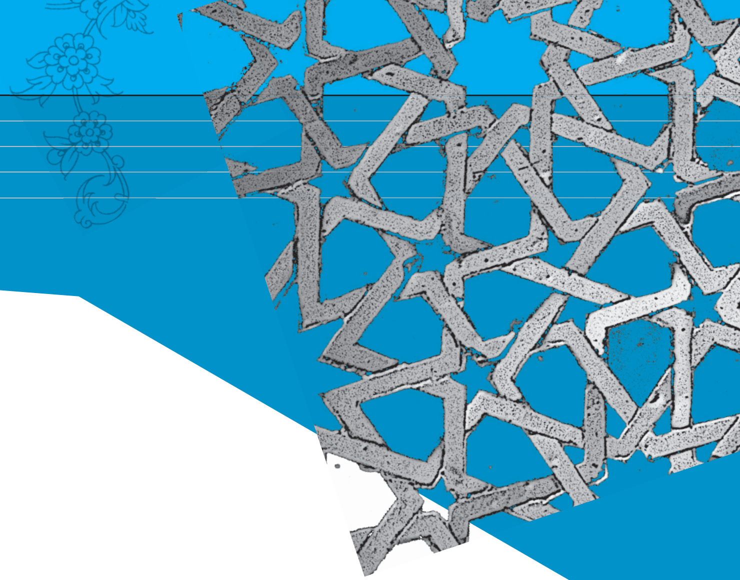
در کلام شـیعه در بحـث صفـات باری تعالـی قائل به عینیت صفـات با یکدیگـر و با ذاتیم. فلسـفه نیـز از همان آغـازِ ورود بـه حوزه اسـلامی، چنین عقیـده‌ای را مطرح کـرده و پرورش داده اسـت. ایـن، همگرایی و هماهنگی فلسـفه بـا گزاره‌های دینی است.

بحـث اختیـار واجب‌الوجود نیز از جمله بحث‌هـای بین کلام و فلسـفه اسـت. تبیین دقیق اختیار حق تعالی، به گونه‌ای که به اراده‌هـای متجدد کشـیده نشـود و احدیت ذات بـه هم نخورد، تثبیـت علـم قبـل از ایجـاد هـم همینطور اسـت. در فلسـفه اسـلامی نسـبت حق و خلق در عالی‌ترین تحلیلی که صورت می‌گیـرد، به نحـو وجود رابـط توضیح داده می‌شـود.

یکی از مسـایل تجرد نفس ناطقه اسـت. گاهی اوقات شصت هفتاد دلیل بر تجرد نفس ناطقه انسـانی و مسـئله اثبات حشر، بقـای نفس، بعـد از اضمحلال بدن، اینها همسـویی با فضای دینـی دارد. بحـث اثبـات اصـل معـاد، اثبات معاد جسـمانی و تقریـرش، بحـث اثبـات حـدوث ذاتی و حـدوث زمانـی عالم. بحـث تکامـل برزخـی و تجسـد اعمـال و دهها دسـت از این مـورد در فلسـفه مطرح شـده اسـت و گرایش بـه مبانی دینی در آن اسـت بـدون اینکـه به هویت فلسـفیش ضربـه بخورد و کلام بشـود. انصافـاً اگر انسـان یـک نگاه گذرا به فهرسـت مباحث فلسـفی داشـته باشـد و به نتایجی که فلاسـفه به این بحث‌ها رسـیدند، ایـن فضای هماهنگـی با آموزه‌هـای دینی را انسـان مشـاهده می‌کنـد می‌تواند بگویـد از منظر محتوایی هم مباحث فلسـفی بسـیار قریب الافق و همسـو و هماهنگ با مباحث دینی اسـت.

۳. تعامل فلسفه و دین

منظر سـومی کـه باید بـه آن بپردازیم، بحث تعامل فلسـفه و دین اسـت. فلسـفه اسـلامی هموارکننده راه دین اسـت، البته بـا روش تعقـل آزاد. معنـای ایـن عبـارت ایـن اسـت کـه اگر بخواهیـم در فضـای پیش از دیـن، بـا اندیشـه‌های الحـادی مقابلـه کنیـم، چگونه می‌توانیم ایـن کار را انجـام دهیم. بدون شـک با فلسـفه‌ای که بر اسـاس تعقل آزاد شکل گرفته است می‌توانیم؛ یعنـی در ایـن مباحـث، فلسـفه اسـلامی در نوک



حمله و هجوم قرار دارد. فلسفه اسلامی باید با فلسفه‌های الحادی مقابله کند. فلسفه اسلامی در این معنا، هموارکننده راه دین و شریعت و اسلام است. این خدمتی است که فلسفه به دین می‌کند. دینِ نیز می‌تواند به فلسفه سودرسانی کند و آن هم هدایت‌هایی است که ارائه می‌کند؛ مثلا ممکن است در فضای فلسفه، مسئله‌ای مطرح شود و دین برای رسیدن به پاسخ درست، عقل بشر را راهنمایی کند. این هدایت‌ها بر عقل آزاد مؤثر است. سخن‌گفتن دین با عقل انسانی و بشری پیش از اثبات دین، مثل گفتگوی دو متفکر با همدیگر است. دین با رویکرد فلسفی، انسان را مخاطب قرار می‌دهد و او را به تعقل فرا می‌خواند و می‌گوید ادله را مشاهده کند و مثل دو متفکر با همدیگر برخورد می‌کنند و سخن می‌گویند. این خدمت بزرگی است که دین به عقل آزاد می‌کند.

اما در مرحله بعد از اثبات دین، تعامل عقل و فلسفه با دین به چه صورت است؟ این بحث را یک بار از منظر خدمات فلسفه به دین بررسی می‌کنیم و یک بار از منظر خدمات دین به فلسفه. اولین خدمتی که دین به فلسفه می‌کند در مسئله ایده‌گیری است. فیلسوفان اسلامی از آن جهت بعضی مسائل را مطرح کردند که در گزاره‌های دینی نیز مطرح بوده است. نگاه فیلسوف اسلامی به دین این است که دین که از راه وحی به دست آمده، ناظر به واقع و کشف واقع است. می‌گوید دین بازگردان نظام تکوین در مرحله ترجمه زبانی است. همان‌گونه که کشفی برای شخصی دست می‌دهد و چند مرحله اتفاق می‌افتد تا تبدیل به عنصر ترجمه و زبان شود، همین معنا نیز در دین اتفاق افتاده است، منتها با سازوکار وحی. سازوکار وحی یعنی بازگردان نظام واقع به مرحله رفتاری و گفتاری.

بحث مهمی که باید به آن توجه کنیم این است که اگر می‌خواهیم در حوزه معارف دین کار کنیم، باید یاد بگیریم چگونه از مسئله ترجمه و تعبیر زبانی و تطبیق، به نظام هستی منتقل شویم. دین درباره حوزه‌های فراوانی سخن گفته است، حوزه کشف واقع، جامعه شناسی، حکومت، نفس انسان و...، بلکه برخی می‌گویند دین راجع به همه حوزه‌ها حرف دارد. همه این حوزه‌ها ترجمه زبانی شده است، یعنی تبدیل به قرآن شده است. اصول فقه وظیفه‌اش این است که به ما یاد دهد چگونه از این الفاظ استفاده کنیم و به واقع امر برسیم. فیلسوف اسلامی می‌گوید قرآن و روایات از کجا برخواسته است و چگونه واقع در چندین مرحله تبدیل به این مکتوب و گفتار شده است. می‌توانیم از این مکتوب و گفتار به آن واقع دست پیدا کنیم. این یکی از بهره‌گیری‌های فلاسفه اسلامی از دین است.

نکته بعدی سنجه و میزان‌بودن آموزه‌های دینی به‌عنوان یک سنجه خارج از علم برای فلسفه است. در علوم عقلی، میزان برای تشخیص صحت و سقم، منطق است. منطق به ما قواعدی را یاد می‌دهد که با دانستن آن قواعد، افکار را مورد تحلیل قرار می‌دهیم. منطق ما آن‌قدر باید رشد کند که کاملاً از روش تعقل آزاد پاسداری کند؛ یعنی شأن منطق این است که انسان تفکر آزاد دارد و مسئله را میخواهد حل و فصل بکند. باز هم کسی که این کار را انجام میدهد تعقل ازاد است، باید با تعقل آزاد قوانین حرکتش را در بیاورد. با این روش منطق باید پیشرفت بکند.

اما برای فیلسوف مسلمان اِفزون بر منطق، یک سنجه خارج از دانش وجود دارد و آن هم آموزه‌های دینی است؛ مثلاً فیلسوف مسلمان وقتی راجع به یک مسئله بحث می‌کند، می‌داند که باید از روش تعقل آزاد و روند عقلانی محض استفاده کند. روشی نیست که خودش را از امثال شهود و اینها محروم کند، همین تعقل آزاد یک جهت‌گیری‌هایی برایش موجود است که راه‌ها را برایش روشن می‌کند. این نیاز به تفصیل دارد. فیلسوف مسلمان مسئله برایش مطرح می‌شود با تعقل ازاد تحلیل می‌کند. فیلسوف مسلمان همیشه این‌گونه عمل می‌کند؛ یعنی یک چشمش به فضای دینی و اسلام است و آن را نگاه می‌کند. با همین نگاه است که میزان تقارب خودش با فضای دین را می‌سنجد. فضای دینی فضای طرح خود آن آموزه است که با روش عقلانی باید اِثبات شود. فیلسوف اگر متوجه شود در راستای دین حرکت نکرده، با خود می‌گوید حتماً به تعقل آزادم خللی وارد است. پس برمی‌گردد و راه را دوباره طی می‌کند؛ البته در اینجا باید توجه کند که آموزه مورد نظر باید

به نحو قطعی و اجتهادی اثبات شده باشد. این مسئله باید در بحث تعارض عقل و دین مطرح شود.

بسیار اتفاق میِافتد که افراد از آیات و روایات برداشتی می‌کنند و آن برداشت را به دین نسبت می‌دهند؛ مثلا تصور ما این است که همه ملائکه، مجرد محض‌اند. در آموزه‌های دینی طیفی از ملائکه داریم که به نازل‌ترین مراحل مادی نیز کشیده می‌شود. قوای حاکم بر بدن را از باب اینکه بر جسم و جسمانیات سیطره دارد، ملائکه و ملک می‌گویند. اگر کسی به این نکته توجه نکند، گمان می‌کند آنچه در فلسفه درباره مجردات گفته می‌شود ـ اینکه مجرد هیچ‌گونه تغییر و تحولی ندارد ـ با آموزه‌های دینی منافات دارد. فیلسوف مسلمان اگر ببیند آنچه در دین آمده مسلم است، خدشه در تعقل آزادش می‌کند، پس برمی‌گردد راه را دوباره طی می‌کند. چندین بار این کار را انجام می‌دهد. اگر به این رسید که آنچه با عقل به دست آورده، قطعی است و خدشه‌ای به آن وارد نیست، مسئله تعارض دین و عقل مطرح می‌شود. در چنین مواردی یا ظاهر دین را تأویل می‌بریم یا اعلام می‌کنیم در روش عقلی، به این فضا دست نیافته‌ایم. ابن‌سینا در مسئله معاد جسمانی این کار را کرده است. او چندین بار مسئله را مرور می‌کند و هر چه مرور می‌کند، آن را با فضای دینی که معاد جسمانی است سازگار نمی‌بیند. پس تصریح می‌کند معاد جسمانی را به لحاظ اینکه شارع مقدس فرمود قبول دارم؛ ولی به لحاظ عقلی و فلسفی آن را تثبیت نکردم. این روند، کاری است که فیلسوف مسلمان بر اساس اسلوب و روش انجام می‌دهد. پس یک سنجه خارج از علم داریم که دین است. چنین سنجه‌ای برای دیگر فیلسوفان وجود ندارد.

خدمت سومی که دین به فلسفه می‌کند، در تعامل کشف و شهود و عقل است. حوزه‌هایی وجود دارد که اگر عقل بخواهد از ابتدا خودش در آن حوزه‌ها گام بردارد، نمی‌تواند؛ اما بعد از آنکه آن مقام، به روش کشفی فتح شد، عقل می‌تواند پشت سر آنِ کشف حرکت کند و آن را حل و فصل کند. اگر دین اسلام نبود، این جهت‌گیری‌ها اصلاً صورت نمی‌گرفت یا ساحت‌هایی بود که عقل به حسب خودش نمی‌توانست وارد شود. این حوزه‌ها فراوان‌اند. بعد از اینکه دین چنین حوزه‌هایی را مطرح می‌کند و هدایتگری‌های روشنی نسبت به آنها دارد، عقل به تبع دین می‌تواند آن مسیرها را طی و آن مقام‌ها را فتح کند و آن فضاها را متوجه شود. این از خدماتی است که دین به فلسفه می‌کند.

اما یکی از مهم‌ترین خدمات فلسفه به مسئله دین و دین‌شناسی، آماده‌کردن تمهیدات و ایده‌هایی است که برای فهم عمیق‌تر آموزه‌ها و گزاره‌های دینی به آنها نیاز است. در فضای نسبت فلسفه با دین می‌توانیم عقل منور به نور دین و شریعت را مطرح کنیم. یعنی بسیار فضاهایی وجود دارد که عقل به خودی خود به آنها راه ندارد، مثل فضاهایی گسترده در حوزه معارف در سطوح متعدد، ریزه‌کاری‌های اخلاقی و... . دین چنین مباحثی را گزارش می‌کند و انسان به تبع فضای دینی و شریعت می‌تواند آنها را فهم عقلانی کند. در قرآن و روایات، بسیار به تدبیر و تعقل در آموزه‌های دینی سفارش شده است. گاه دستور به تدبیر و تعقل در اصل دین و پذیرش آن داده شده است و گاه به تدبیر و تعقل در حوزه‌های مختلف دین ـ پس از پذیرش دین. معنای این سفارش این است که عقل انسان می‌تواند به تبع تبیین شرعی، به آنچه در دین آمده برسد؛ البته این رسیدن، سازوکار خود را می‌طلبد. پس یکی از فوایدی که دین می‌تواند به فلسفه و تعقل برساند، این است که عقل به نور شریعت و دین، منور شود و رشد یابد.

این تأثیر و تأثر دوطرفه است. فلسفه راه را برای فهم دین آماده می‌کند و دین با گزاره‌هایی که ارائه می‌کند، به رشد مسائل فلسفی کمک می‌کند. بعد از رشد فلسفه، وقتی فیلسوف دوباره به گزاره‌های دینی مراجعه می‌کند، می‌بیند فهم بهتر و عمیق‌تری از دین دارد. چنین چیزی را باید به دور استنباطی ـ تفسیری تعبیر کرد. چنین فضایی در همه دانش‌ها وجود دارد. باید توجه داشت که چنین چیزی به نسبیت در معرفت و مانند آن منجر نمی‌شود؛ چون نسبیت از بنیاد دچار مشکل است.

از دیگر خدمت‌های فلسفه و روش‌های تعقلی به دین، بحث دفاع از دین است. مسئله دفاع



باید مباحث فلســـفی را حلاجی کرد و در آنها به ورزیدگی رســـید تا مباحث اعتقادی مثل وجوب خداوند، وحدت و فاعلیت خداوند و... فهمیده شود.



از دیـن، هـم پیـش از پذیـرش دین مطـرح اسـت و هم پس از پذیـرش دین. می‌توانیم با فلسـفه اسـلامی سـراغ کسـانی برویـم که هنـوز دین را نپذیرفته‌انـد و برای آنان دیـن را اثبات کنیـم. همچنیـن می‌توانیم در فهـم گزاره‌های دینـی به فهم عمیق‌تر عقلانی برسـیم.

۴. فلسفه از منظر اهل‌بیت(علیهم السلام)

چهارمیـن بحث درباره نسـبت فلسـفه و دین یـا تبیین هویت فلسـفه اسـلامی، فلسـفه از منظـر اهل‌بیت(علیهم السـلام) اسـت. شـهید مطهـری گوشـزد می‌کنـد که ترجمه فلسـفی بـه معنـای عام و همچنین فلسـفه اولـی، ۲۵۰ سـال در منظر اهل‌بیت(علیهـم السـلام) انجام شـده اسـت. ایـن کار از اوایل قرن دوم شـروع شـد و تا اواخـر دورهٔ امامت، تقریباً ۲۵۰ سـال در منظـر ائمـه معصوم بود. طبیعتـاً موضع‌گیـری اهل‌بیت در اینجـا برای ما بسـیار کارسـاز اسـت. برخـی تصریـح کرده‌اند مصیبت دومی که بر مسـلمانان رفته و اعظم از مصیبت اول ـ حادثه سـقیفه ـ اسـت، همین ترجمه علوم و ورود آن به فضای اندیشـه اسـلامی است. در اینجا این پرسـش مطرح می‌شود که اگر واقعاً چنین اسـت و مصیبت بر مسـلمانان بوده اسـت، چـرا اهل‌بیت(علیهـم السـلام) بـا آن مخالفـت نکرده‌انـد یـا ایده‌شـان را مطـرح نکرده‌انـد. اگر بگویید اهل‌بیـت در خفقان می‌زیسـتند ـ که قبـول نداریم درباره این مسـئله خفقانی بوده باشـد ـ چرا دسـت‌کم نزد خـواص به مقابلـه نپرداخته‌اند؟ ائمه می‌توانسـتند مقابله کنند، ایده‌شـان را بگویند و مباحث فراوانی در ایـن بـاره مطرح کننـد. واقعاً اگـر این‌گونه می‌بـود، امروز ما بایـد با انبوهـی از روایات در نقد و نفی و طرد فضای فلسـفه و فلسـفه‌ورزی دانش‌های بشـری مواجه باشیم؛ چون فلسفه‌ای که ترجمه شـد، فقط فلسـفه اولـی نبود، بلکه مجموعـه‌ای از دانش‌هـا از جمله فلسـفه اولـی بود.

نکتـه مهـم دیگر این اسـت که خلفایی کـه فلسـفه را آوردند ـ مثـلاً مأمـون کـه بیت‌الحکمـه را تشـکیل داد ـ عقلشـان بـه انـدازه‌ای نبـود کـه فلسـفه اولـی را بفهمنـد. آنـان در پی کیمیـا، طـب، جغرافیـا وماننـد اینها بودنـد که بـه درد فضای حکومتی‌شـان بخـورد. انبوهی از دانش‌ها وارد جامعه اسـلامی شـد؛ ولـی خلفا کمتـر از این بودنـد که مباحث فلسـفه اولی را بفهمند. فلسفه اولی دانشـی بود از جملهٔ انبوهی از دانش‌ها که با عنوان فلسـفه وارد مسـلمانان شد.

برخـی مرتـب داد سـخن می‌دهنـد کـه ائمه مخالف فلسـفه بودنـد؛ امـا مـا هر چـه در میـان کلمـات این بزرگانِ گشـتیم سـه روایت بیشـتر در این باره نیافتیم که مسـتقیماً نقد فلسفه کنـد. برخی نیـز می‌گویند اصحـاب اهل‌بیت مخالف فلسـفهِ بودنـد و نـام چهار یـا پنج نفر از اصحـاب را ذکر می‌کنند. اتفاقاً وقتی به شـرح حـال ایشـان مراجعه می‌کنید، می‌بینیـد اصلاً این‌گونه نیسـت. در برخـی موارد نیز در نقد فلسـفه به روایاتی توجـه داده می‌شـود کـه در آنهـا آمـده اسـت هیـچ کجا علم صحیـح پیـدا نمی‌کنیـد مگـر در نـزد مـا اهل‌بیـت. چنان‌که گفتیـم در مجموع سـه روایت داریم که به مخالفت با فلسـفه می‌پـردازد. یکی از آن روایات، روایت ابوهاشـم جعفـری از امام یازدهم(علیه‌السـلام) اسـت. این روایت بسـیار طولانی است و در آن امـام معصـوم می‌فرماینـد در آینده کسـانی خواهند آمد کـه چنین‌اند و امیرانشـان چنـان و اخلاق مردم به چه شـکل درمی‌آیـد، تـا اینکـه می‌فرمایند «علمائهم شـرار العلمـاء». در ادامـه روایـت آمده اسـت: «انهم یمیلون الفلسـفه و التصوف». بـرای خـود بنـده مجعول‌بـودن ایـنِ روایـت واضح اسـت. نه اینکـه روایـت ضعیف باشـد، تقریبـاً از قرن دهم به بعـد از این روایـت گزارشـی در هیـچ جا وجود نـدارد.

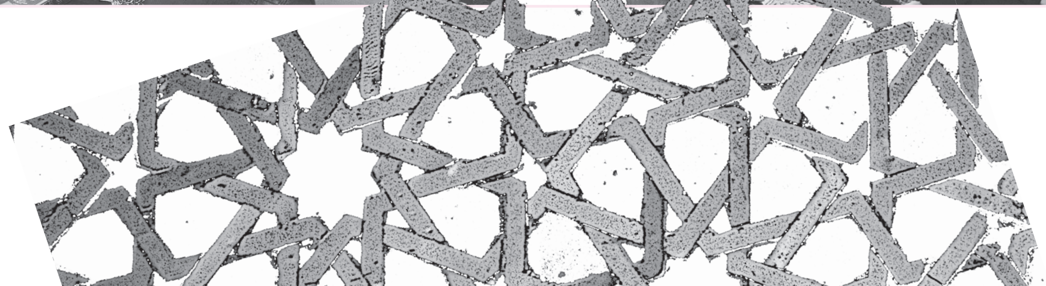
دومیـن روایتی کـه پاره‌ای از مخالفان فلسـفه به آن تمسـک می‌کننـد، قطعـه‌ای اسـت کـه در *توحیـد مفضل* آمده اسـت. در ایـن روایـت، امام صادق(علیه السـلام) می‌فرماینـد: زیان و خسـران و مـرگ بر کسـانی را که منتحلین فلسـفه هسـتند.

بایـد چنـد نکتـه دربـاره این روایـت بگوییـم. نکتـه اول اینکه منتحل از انتحالٍ اسـت و انتحال یعنی انتسـاب سخن دیگری بـه خـود؛ مثلاً شـخصی شـعر گفته اسـت؛ امـا از آنجـا که در میان مردم معروف نیسـت، دیگری آن شـعر را بـه نام خودش تمـام می‌کنـد. با توجـه به این نکتـه، منتحلین فلسـفه ـ اگر قبـول کنیم که امام چنیـن واژه‌ای را به کار برده اسـت ـ یعنی مدعیـان نابجای فلسـفه یـا همان مدعیـان دروغین فلسـفه، فیلسـوف‌نماها. اگـر در ایـن واژه دقـت کنیـد، خواهیـد دید نه تنهـا در ذم فلسـفه نیسـت، بلکـه آن را مـدح می‌کنـد؛ چـون نشـان می‌دهـد امـر صحیحی اسـت که عـده‌ای بـه نابجا آن را به خودشـان نسـبت می‌دهند. حضـرت می‌فرماینـد زیان و خسـران و مرگ بر مدعیان دروغین فلسفه. چطور دل‌هایشان کـور شـده اسـت از دیـدن ایـن خلقـت عجیـب تـا جایی که تدبیـر و عمد را در شـکل‌گیری این خلقت انکار کردند. بسـیار واضح اسـت که بحث درباره فلاسـفه‌ای اسـت که به سـمت مادی‌گرایـی و دهـری حرکـت کرده‌اند.

بـا کمـال تعجـب و شـگفتی باید گفـت روایت سـومی که در مخالفـت با فلسـفه بـه آن اسـتناد می‌شـود، روایتی اسـت که در *اصـول کافـی*، جلـد اول، صفحـه ۹۱ آمده اسـت. سـندش مقداری به لحاظ کتاب، اتقان بیشـتری دارد. از امام سجاد(علیه السـلام) راجع به توحید سـؤال کردند. حضرت فرمودند: خدای متعـال می‌دانسـت در فضـای آخرالزمـان افـرادی می‌آیند که عمیق‌النظرنـد. ناب‌ترین آیات قـرآن در ارتباط با خداشناسـی، بـرای آنان اسـت. اینها را نازل کرد هر کسـی بخواهد جلوتر از ایـن برود بـه هلاکت مـی افتد.

دو نکتـه را دربـاره این روایت بایدٍ تذکـر داد. اول اینکه در معنای تعمـق، زیـاده‌روی و افراط یا اصلاً ذکر نشـده اسـت یـا اگر ذکر شـده اسـت جزو معانی اصلی کلمه نیسـت، بلکه معنای طلب،







تدریج و... نیز در این کلمه خوابیده است. تعمق یعنی آرام‌آرام به عمق رسیدن. نکته دیگر این است که وقتی واژه تعمق را در روایات دیگر مشاهده کنید، خواهید دید که این واژه در معنای مذموم به کار رفته است؛ اما این دلیل نمی‌شود که این واژه در همه جا در معنای مذموم به کار رفته باشد. مواردی هم وجود دارد که این واژه در فضای مدح به کار رفته است. چون می‌دانستند در آخرالزمان افراد دقیقی می‌آیند یعنی آیه بسیار سطحی و عادی در توحید را گفت و گفت از این جلوتر نروید و تعمق نکنید. واقعا می‌شود این برداشت را از این فضا کرد. پس این عرصه را به آنها عرضه کرد، چرا خداوند از اول نگفت تعمق و تفکر نکنید. چرا این آیات را آورد. عرضه این آیات بلافاصله بعد از آن فضا، فضای مدح است. جملات صدرالمتألهین ذیل این روایت بسیار زیباست. ملاصدرا می‌فرماید به واسطه مواهب الهی‌ای که بر من شد، متوجه شدم آیات قرآن مثل سوره توحید و اوایل سوره حدید و آیت‌الکرسی را عمیق می‌فهمم و حیفم آمد درباره آنها ننویسم. پس شروع به تفسیر کردم. تفسیر ملاصدرا ده جلد است. وی در ادامه می‌گوید یکی دو سال یا بیشتر گذشت که این روایت را دیدم. فهمیدم روایت ناظر بر من و امثال من است. پس، از التذاذ معنوی‌ای که به من دست داد، پر و بال درآوردم. این نشان از این است که فضای این روایت، فضای مدح است. مرحوم شعرانی در حاشیه این روایت می‌گوید اگر به روایات نگاه کنیم، خواهیم دید که تعمق دو استعمال دارد: یکی مذموم است و یکی ممدوح است که اشاره به این روایت و امثال این روایت دارد.

کتاب برای مطالعه بیشتر معرفی می‌کنم. به آنچه گفته شد نباید اکتفا کنیم، بلکه ممکن است نظرهای دیگری هم باشد. یکی از بهترین آثار در این بخش، کتاب *عقل در هندسه معرفت دینی* اثر حضرت آیت‌الله جوادی است. ایشان در این اثر کار اصول فقهی انجام داده و تعامل عقل و دیگر دانش‌ها را با آموزه‌های نقلی که فرایند نهایی‌اش اجتهاد دینی است نشان داده است. یکی از مهم‌ترین کمبودهایی که در اصول فقه وجود دارد، نحوه تعامل دانش‌های بشری با علوم نقلی است اینکه آیا تعامل آنها حجیت دارد یا خیر؟ آیا عام نقلی را با خاص غیرنقلی می‌توانیم تخصیص بزنیم یا خیر؟

کتاب دیگر *منطق فهم دین* اثر آقای رشاد است. *بررسی فقهی فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی* اثر آقای اعرافی نیز در همین فضا است. آقای اعرافی در این اثر، همین روایات و تمام ادله مخالفان و موافقان فلسفه را آورده و به بررسی آنها پرداخته است. اثر دیگر *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی* است که چیستی فلسفه اسلامی را از منظر چندین تن از استادان بررسی کرده است. *فلسفه فلسفه اسلامی* اثر آقای خسروپناه نیز مفید است.

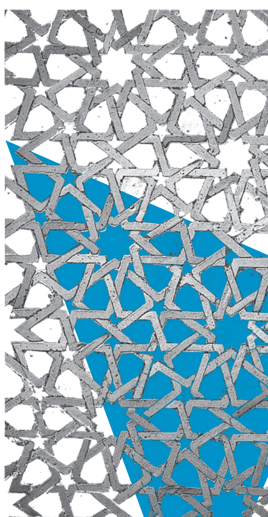
کارکردهای فلسفه

در بیشتر کتاب‌های فلسفی از هدف و غایت دانش فلسفه سخن گفته می‌شود؛ اما این کافی نیست و باید به کارکردهای فلسفه نیز پرداخت. چند کارکرد یادداشت کرده‌ام؛ اما باید توجه داشت که اینها استقرایی است و می‌توان به آنها افزود. یکی از کارکردهای فلسفه که کارکرد ذاتی است، کشف واقع و پاسخگویی به پرسش‌های فطری بشر است. انسان متوجه است که یکی از راه‌های رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها، تعقل و تفکر است. یکی از حقایق پیش روی انسان نیز خود دین است. یکی از پرسش‌های آدمی این است که آیا دین مطابق نظام هستی است یا خیر؟ کار دین چیست؟

کارکرد دوم فلسفه این است که می‌توان با چنین دانشی حتی با کسانی به گفتگو نشست که دین را قبول ندارند. این خاصیت را زبان عرفانی ندارد. فلسفه حتی این قابلیت و کارکرد را دارد که در درون دین نیز به کار گرفته شود.

کارکرد سوم فلسفه در کلام است. کلام دانشی بسیار جدی است و ظرفیت‌های گسترده‌ای دارد، هم به لحاظ محتوا و هم روش. یکی از چیزهایی که به‌شدت می‌تواند موجب ارتقای کلام شود، فلسفه است. تعامل فلسفه و کلام از زمان خواجه نصیر شروع شد؛ البته پیش از آن هم می‌توان آن را ردیابی کرد. در دوره معاصر برخی آثار ملاصدرا را از یک منظر می‌توان آثار کلامی دانست، نه اینکه ـ بنابر گفته برخی ـ فقط کلام باشد.

کارکرد دیگر فلسفه در فضاهای عرفانی و کشف و شهود است. صدرالمتألهین به این کارکرد توجه ویژه کرده است. بزرگان اهل معرفت می‌گویند نسبت فلسفه و دانش‌های عقلی با دانش عرفان، همچون نسبت دانش منطق با فلسفه است. یکی از مشکلات ما این است که مباحث عرفانی و معنوی ما در بستر عقلانیت رشد نمی‌کند و بسیار آسیب پذیر است؛



اما در فضای سنتی حوزه، روال بر این بوده است که شخص ابتدا به فراگیری دانش‌هایی چون فلسفه، فقه و کلام می‌پرداخت و وقتی مراحلی از فلسفه را پشت سر می‌گذاشت و به مرحله‌ای از عقلانیت می‌رسید، آنگاه وارد سلوک می‌شد؛ بنابراین می‌توانست آنچه به دست می‌آورد، تحلیل کند و دچار اشتباه نشود. یکی از دلایلی که موجب شد شطحیات به‌تدریج کم شود همین است. این، رشد عقلانیت است و معنویت باید در بستر عقلانیت رشد کند. کارکرد دیگر فلسفه در حیطه علوم انسانی است. از قدیم این بحث مطرح بوده است که فلسفه ام‌العلوم است؛ اما هیچ‌گاه به صورت دقیق، تأثیرات این علم بر دانش‌های دیگر را توضیح نداده‌اند. این ضعف امروزه نیز وجود دارد. اگر ترابط فلسفه با سایر علوم به صورت دقیق روشن شود، آغاز شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف در جامعه اسلامی خواهد بود. اگر نسبت فلسفه با دیگر دانش‌ها روشن شود می‌توانیم مبانی فلسفی را به فلسفه‌های مضاف تبدیل کنیم و آرام‌آرام در این راه جلو رویم. باید به شکل فلسفی درباره تثبیت موضوع‌های علوم، سنخ این موضوع‌ها، تبیین روش‌ها و حکومت قواعد فلسفی در تمام لایه‌های این دانش‌ها بحث کنیم. مثلاً قانون علیت یکی از قوانینی است که در فلسفه اثبات می‌کنیم. ده‌ها قانون دیگر وجود دارد که در ارتباط با قانون علیت، از آنها بحث می‌شود، مثل قانون الواحد، قانون سنخیت و... . همینه قواعد فلسفی در تمام پیکره دانش‌ها را باید بررسی کنیم، چه علوم انسانی و چه علوم تجربی یا دانش‌های دیگر.

مضاف بر آنچه گفتیم، در تعامل فلسفه با علوم انسانی می‌توان به این پرداخت که هویت علم انسانی چیست. کیفیت نظارت فلسفه بر چنین دانش‌هایی چگونه است؟ اگر علم انسانی به معنای رفتار انسان است که به مباحث اعتبارات ذهنی مربوط می‌شود ـ بحثی که علامه طباطبایی مطرح کرده‌اند ـ آنگاه نقش فلسفه پررنگ خواهد شد.

آموزش فلسفه

درباره آموزش فلسفه باید گفت سطوح و لایه‌هایی از فلسفه برای همگان لازم است. بشر بر بستر تعقل کار می‌کند و هرگاه از این فضا خارج شده، دچار مشکل شده است. نمی‌گویم همه بدایة‌الحکمه بخوانند، بلکه همه باید در حدی با فلسفه و آزاداندیشی آشنا باشند به گونه‌ای که رشد و تربیت فرزندان ما بر پایه‌های عقلانی و اندیشه‌های تعقلی شکل بگیرد. ذهن وقتی عقلانی شود، دین را بهتر و با استحکام بیشتری می‌پذیرد و می‌داند چگونه با شبهات برخورد کند. باید برای اینها برنامه‌ریزی کنیم.

یک نکته دیگر درباره آموزش فلسفه برای طلاب است اینکه توقع ما از فلسفه چیست. فلسفه پاسخگوی همه نیازهای انسانی در همه سطوح نیست. نباید توقع داشته باشیم فلسفه مشکلات روانی و اجتماعی و خانوادگی را حل می‌کند. فراگیری فلسفه آغاز مشکلات است. دغدغه‌ها شروع می‌شود. لزوماً فکر نکنیم سعادت در آموختن فلسفه است. بله، از فلسفه و فلسفه اسلامی سخن گفتیم و بیان کردیم که جایگاه هر یک کجاست؛ اما این‌گونه نیست که فکر کنیم اگر آنچه به نام فلسفه مصطلح است یاد نگیریم، دنیا و آخرتمان خراب است. باید به استعدادیابی بپردازیم. اگرچه نیاز است همه طلاب فلسفه را تا حدی بیاموزند، فقط عده‌ای باید به صورت تخصصی به این دانش بپردازند. توقع‌های زیادی از فلسفه وجود دارد. بسیار گفته می‌شود که فلسفه کجا و دین کجا. باید بگوییم قصد ما مقایسه فلسفه و دین نیست، مگر فلسفه می‌تواند جای دین را بگیرد؟! یا حتی دین نمی‌تواند جای فلسفه را بگیرد. هر چیزی سر جای خودش است.

کسانی که می‌خواهند به فهم عمیقی از گزاره‌های معرفتی برسند، یعنی در حوزه معارف دین مجتهد شوند یا کسانی که می‌خواهند متخصص در فلسفه یا متخصص در کلام شوند و کسانی که می‌خواهند در وادی فلسفه عرفان کار کنند و حوزه‌های معرفت‌شناسی را عمیقاً دنبال کنند یا به فلسفه‌های مضاف بپردازند، چنین کسانی باید در دو سطح به فلسفه کلاسیک بپردازند. یک سطح، پیش از اجتهاد است که البته از حد متعارف و معمولی بیشتر است، مثل خواندن بدایة‌الحکمه، نهایة‌الحکمه، *شرح منظومه* و بخشی از *اسفار*. اما اگر شخص می‌خواهد در فلسفه، مجتهد و متخصص شود و تاثیراتش عمیق باشد، قطعاً باید فلسفه‌آموزی را به مدت طولانی و با همه تلاش‌ها و کوشش‌ها و با همه هوش و حواس و با همه ابزارها دنبال کند.

مبادی دانش





فلسفه فلسفه اسلامی

نگاه درجه‌دوم به فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه*

اشاره

چرا علوم پایه و دقیق در غرب جدید و معاصر رشد می‌کنند؛ ولی در جهان اسلام به افول می‌گرایند؛ زیرا روز به روز عقلانیت سینوی سیر نزولی و عقلانیت صوفیانه سیر صعودی در جهان اسلام پیدا می‌کند؛ ولی این فرایند در غرب سیر معکوس داشته است. پس با رشد و حاکمیت فرقه‌های صوفیانه در جهان اسلام، عقلانیت کل‌نگرانه غیراستدلالی پیش می‌رود و نه تنها به حقایق مادی و جزئی وقعی نمی‌نهد و آن را نازل‌ترین مرتبه هستی می‌یابد، بلکه حتی عقلانیت شخص‌محورانه او نمی‌تواند به دفاع قابلی نسبت به آموزه‌های دینی بپردازد.

....پیشنهاد نگارنده این است که نه تنها بازنگری و بازپژوهی آثار فیلسوفان یونان و شارحان آنها ضرورت دارد، بلکه باید به فلسفه جدید غرب نگریست و نوآوری‌های فیلسوفان عقل‌گرا، تجربه‌گرا و حتی شکاک و نسبی‌گرا را پاس معرفت‌شناسانه داشت. پاس‌داشتن فلسفه جدید غرب به معنای پذیرش دستاوردهای آن نیست، بلکه به منظور بالندگی، رشد و توسعه در فلسفه اسلامی است.

---

* حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه، محقق و مدرس فلسفه و کلام اسلامی است. کتبی چون: تاریخ تحلیلی ـ انتقادی فلسفه اسلامی، اصطلاح نامه فلسفه، جریان‌های فکری ایران معاصر، فلسفه فلسفه اسلامی و مقالاتی چون: آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی تاریخچه معرفت‌شناسی نظریه بداهت در فلسفه اسلامی و مواردی دیگر از آثار علمی ایشان است.

بـدون شـک فلسـفه اسـلامی، کارکـرد و کاربـرد معینـی در عرصـه الهیـات و دفـع شـبهات کلامـی، بهویـژه شـبهات جدیـد کلامـی دارد؛ اما بایـد به این مطلب هم توجـه کرد که یکـی از معضلات و کمبودهای فلسـفه اسـلامی، بـه کارکرد و کاربـرد فلسـفه و جریان‌سـازی آن در حوزه‌هـای علـوم انسـانی و اجتماعی مانند اقتصاد، سیاست، حقوق، روانشناسی، جامعه‌شناسـی و غیـره برمی‌گردد؛ البتـه برخی گمان می‌کنند این آسـیب در گذشـته نبوده اسـت و فقط از زمان حکیم متأله ملاصـدرا، یعنـی زمانی که فلسـفه و حکمت متعالیه منحصر در الهیات گشـته، آغاز شـده اسـت. بـه نظر نگارنـده، توجه به تاریخ فلسـفه اسـلامی، این گمان را مخدوش می‌سـازد. دلیل ایـن مطلـب را می‌تـوان چنین بیـان کرد:

اولاً گرچـه حکیمـان قبـل از ملاصـدرا بـه اخلاق و سیاسـت و اقتصـاد توجـه می‌کردنـد، این علـوم را زیرمجموعه حکمت عملی می‌دانسـتند؛ حکمتـی که خـود زیرمجموعه حکمت و فلسـفه مطلق بود. از طرف دیگر بر اهل فن پوشـیده نیسـت که فلسـفه مطلق، عنـوان یک دانش نبـود که حکمت نظری و عملـی، بخش‌هـای آن تلقی شـوند، بلکه فلسـفه مطلق به معنـای علـوم حقیقـی ـ نـه اعتبـاری ـ بـه کار می‌رفـت و بر چندین دانش مسـتقل اطلاق می‌شـد؛ بر این اساس، حکمت عملـی از حکمـت نظری به یک معنا بریده بـود. این‌گونه نبود کـه فلسـفه اولی در حکمـت نظـری، عقلانیت پایـه و مبانی تئوریکـی حکمت عملـی را تأمین کند.

ثانیاً فیلسوفان اسلامی، تلقی خاصی از حکمت عملی داشتند. نگاه آنان به حکمت عملی، بیشـتر معطوف به احکام ارزشـی و بایـد و نبایدهـای فـردی و اجتماعـی آدمیان بـود و کمتر به مبانـی فلسـفی احـکام ارزشـی توجـه می‌کردند؛ بـرای نمونه *اخلاق محتشـمی* و *اخلاق ناصری* و امثـال اینهـا بیشـتر بـه علـم اخـلاق و علم سیاسـت و علـم اقتصـاد پرداخته‌اند تا فلسـفه اخلاق و فلسـفه سیاست و فلسـفه اقتصاد؛ هرچند به صـورت پراکنده به پاره‌ای از مباحث فلسـفی علوم اجتماعی و اخلاقی و سیاسـی نیز توجه کرده‌اند؛ بر این اسـاس، حکیمان مسـلمان، غـرض و هـدف پیش‌گفتـه را با بهره‌گیـری از فقه جامـع اسـلامی تأمیـن می‌کردند و حکمت عملـی هماهنگ بـا شـریعت را تدویـن می‌کردند و حاجتی به تأسـیس حکمت عملـی مبتنی بر حکمـت نظـری نمی‌دیدند. ضـرورت اقتضا می‌کنـد بـاب جدیـدی در فلسـفه اسـلامی بـا عنـوان مبانی فلسـفی علوم عملی گشـوده شود.

مهم‌تریـن مدل‌هـای عقلانیـت حاکـم در جهـان اسـلامی بـه لحـاظ تاریخـی عبارت‌انـد از عقلانیـت حدیثـی و اخباری یـا نقل‌گرایانـۀ ظاهرمآبانه، عقلانیـت نقل‌گرایانـه، عقلانیت اعتزالـی، عقلانیـت اشـعری، عقلانیـت سـینوی و مشـائی، عقلانیت صوفیانه، عقلانیت اشراقی و عقلانیت صدرایی. این مدل‌هـای عقلانیـت، کارکردهـای گوناگونی در تاریخ اسـلام داشـته‌اند. عقلانیت سـینوی، هم از کارکرد طبیعت‌شناختی و مطالعـه جزءنگرانه برخوردار بـوده و هم توان دفـاع از الهیات و مباحـث کلامی را داشـته اسـت؛ ولـی مدل‌های دیگـر یا فاقد ایـن دو کارکـرد یـا ناتـوان در یکـی از آن دو بوده‌انـد. توضیـح مطلـب ایـن اسـت که عقلانیـت حدیثی و عقلانیت اشـعری بـا توجـه به رویکـرد کل‌نگرانـه‌ای کـه دارند، به علـوم جزئیه بی‌مهـری می‌کننـد و حتـی ملاصـدرا بـه ابن‌سـینا خـرده می‌گیـرد کـه چـرا وقـت خـود را صـرف مسـائل کـم ارزش طبیعت‌شـناختی می‌کنـد و آن را اتلاف وقت می‌شـمارد؛ البته یک امتیاز در مدل عقلانیت اشـراقی و صدرایی این اسـت که به سـمت دفاع عقلانـی از آموزه‌هـای دینی رفته اسـت و این هـدف مهـم را دغدغه اصلـی خـود می‌داند.

حکمـت و عقلانیـت صدرایـی آن‌قـدر قابلیـت دارد کـه بـا توسـعه‌ای که علامه طباطبایی و شـاگردانش بـه آن داده‌اند و می‌دهند، در برابر شـبهات مارکسیسـت‌ها و روشنفکران دینی معاصـر بایسـتد و آنهـا را با عقلانیت خود پاسـخ دهـد. برخی عقلانیـت صدرایـی را حتی در دفـاع از آموزه‌های فقهی به کار می‌گیرنـد و از ایـن جهـت حکمـت صدرایی عـلاوه بر عقاید بـه فقـه و اخلاق هم مـدد می‌رسـاند. کتاب *نظام حقـوق زن در اسلام* اثـر اسـتاد مطهـری و *زن در آینـه جـلال و جمـال* اثر اسـتاد جوادی آملی و نیز سـایر کتاب‌های ایشـان و اسـتاد مصبـاح و اسـتاد سـبحانی در باب حقوق بشـر و حقـوق زن و حقـوق جزا و غیـره، شـاهد بر این مدعا اسـت.

عقلانیـت اعتزالـی نیـز گرچـه در دوران قبـل از عصر ترجمه فلسـفه، متفـاوت از بعـد از عصر ترجمه اسـت، قبـل از دوران ترجمـه، عقلانیت تمثیلـی و بعد از ترجمـه، عقلانیت تمثیلی و قیاسـی را می‌پذیـرد و در هـر دو دوره، رویکـرد جزءنگرانـه بـه عالـم طبیعـت دارد؛ ولی به دلیل روش‌شناسـی ظنـی، در اثبـات الهیـات ناتوان اسـت؛ بر همین اسـاس هیچ‌یـک از دو کارکرد طبیعت‌شـناختی و الهیات عقلی از عقلانیت صوفیانه برنمی‌خیـزد. بـه نظـر نگارنـده فقـط عقلانیـت سـینوی و عقلانیـت نقـل و عقل‌گرایانه، به گونه‌ای روش‌شناسـی خود را تبیین و تدوین کرده‌اند که جزء و کل هسـتی اهمیت می‌یابد؛ البتـه میان این دو مـدل عقلانیت نیز تفاوت‌هایی وجـود دارد. عقلانیـت عقـل و نقل‌گرایانـه، مدلـی از عقلانیـت اسـت که نخسـتین‌بار شـیخ مفید آن را ارائه کرد؛ ولی نسـل بعدی یعنی سـید مرتضی و شـیخ طوسـی فقط آن را در عرصه عقاید، فقه و اخـلاق بـه کار گرفتنـد و متأسـفانه همانند جابـر بن‌حیان و ابن‌هیثـم از آن در عرصه علوم جزئیه اسـتفاده نکردنـد. در این میان عقلانیت سـینوی خود را با دو کارکرد پیش‌گفته، نمایان و متمایز سـاخت.

حـال کـه مدل‌هـای گوناگـون عقلانیـت در تاریخ اسـلام به اختصار بیان شـد، روشـن می‌شـود چرا علـوم پایـه و دقیق در غـرب جدیـد و معاصـر رشـد می‌کنند؛ ولـی در جهان اسـلام بـه افـول می‌گراینـد؛ زیـرا روز به روز عقلانیت سـینوی سـیر نزولی و عقلانیت صوفیانه سـیر صعودی در جهان اسـلام پیدا می‌کند؛ ولی این فرایند در غرب سـیر معکوس داشـته اسـت. پـس با رشـد و حاکمیت فرقه‌های صوفیانه در جهان اسـلام، عقلانیـت کل‌نگرانـه غیراسـتدلالی پیـش مـی‌رود و نه تنها بـه حقایـق مـادی و جزئـی وقعـی نمی‌نهـد و آن را نازل‌ترین مرتبه هسـتی می‌یابـد، بلکه حتی عقلانیت شـخص‌محورانه او نمی‌توانـد به دفاع قابلی نسـبت به آموزه‌های دینـی بپردازد. متأسـفانه با شـبهاتی که غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* به فلسـفه سـینوی وارد کـرد و بـر اثـر اصالـت‌دادن بـه عرفان و تصـوف، فلسـفه سـینوی بـا دو کارکـردش به حاشـیه رفت؛ هرچنـد شـیخ اشـراق، میرداماد و ملاصدرا با ارائه فلسـفه و مدل عقلانی خود توانسـتند با ترکیب عرفان و فلسـفه و دل و عقل، یکی از کارکردهای فلسـفه سینوی یعنی دفاع از الهیات اسـلامی را احیـا کننـد؛ بنابـر ایـن می‌تـوان گفـت عقلانیت تصـوف از مهم‌تریـن عوامـل رکـود علـوم تجربـی در جهان اسـلام بوده اسـت و به صورت کلاسـیک این آسـیب جدی را غزالی رقم زده اسـت.

اهمیت فلسفه‌های مضاف

فلسـفه دانشـی اسـت که با علل و مبادی نخسـتین (هم علل نخستین هستی‌شناختی و هم علل نخستینِ معرفت‌شناختی) و معقولاتِ ثانیه فلسفی و سایر مبادی تصدیقی علوم سروکار دارد و بـه همیـن دلیـل، همه حقایق کلی مانند اصل هسـتی، وجـود معرفـت، وجـود نفس، وجود خـدا، عوالم هسـتی، وجود اعتباری و غیره باید در آن بررسـی شـود. امروزه، فلسفه نه تنها بـه صورت یـک دانـش، بلکه به شـکل دانش‌هـا و مکاتب و گرایش‌هـای مختلف و با معانی گوناگون، نمایان شـده اسـت. یکی از مدل‌ها و معانی فلسـفه، فلسـفه‌های مضاف اسـت که هـر دسـته از آنها به گونه‌ای تعریف می‌شـود.

برخـی از فلسـفه‌های مضـاف بـه پرسـش‌های درون‌علمـی و دسـته‌ای بـه پرسـش‌های برون‌علمـی پاسـخ می‌دهنـد و همچنیـن روش برخـی فلسـفه‌های مضـاف، تاریخـی و دسـته‌ای منطقی اسـت. برای روشن‌شـدن این مطلب، باید به روش‌شناسـی کشف فلسـفه‌های مضاف و چگونگی تأسیس نظریـه دیدبانـی پرداخـت تا روشـمندانه به نتیجه برسـیم.

الـف) فلسـفه مضـاف به علـوم (دانـش درجـه دوم) مدلـی از فلسـفه اسـت که بـا رویکـرد توصیفی‌ـتاریخـی دربـاره علوم سـخن می‌گویـد، ماننـد فلسـفه معرفـت دینی، فلسـفه علوم تجربی، فلسـفه علوم اجتماعی و غیره. این نوع از فلسـفه‌های مضـاف در صدد اسـت پس از تحقق تاریخی رشـته علمی‌ای کـه مضاف‌الیه واقع شـده اسـت، دربـاره پرسـش‌های بیرونی آن دانـش همچـون تعریـف و روش و رابطـه آن با علوم دیگر و... بحـث کنـد و پاسـخ آنها را بـا روش تاریخی به دسـت آورد و بر این اسـاس به توصیه بپردازد؛ یعنی فیلسـوف علم در این مدل فلسـفی، تابع عملیات پیشـین اسـت. شـاید وجه تسمیه چنین دانشـی به فلسـفه، رویکـرد کلان آن به علوم باشـد.

ب) فلسـفه مضاف به علوم (دانش درجه دوم) مدلی از فلسـفه اسـت کـه بـا رویکرد هنجـاری و منطقـی درباره علـوم بحث می‌کنـد، مانند فلسـفه علم اقتصاد اسـلامی و فلسـفه منطق فهـم دیـن. با توجه بـه اینکه دانـش اقتصاد اسـلامی (نه فقه یا مکتب اقتصاد اسـلامی) و نیز فلسـفه منطق فهـم دین (نه اصـول فقه یـا مناهج التفسـیر) هنوز تحقق نیافتـه و تاریخی را پشـت سـر نگذاشـته اسـت، نمی‌توان با رویکـرد تاریخی و توصیفی به پرسـش‌های بیرونی آن پاسخ داد؛ بر این اسـاس می‌تـوان پرسـش‌های بیرونـی آن را بـا رویکـرد منطقـی و اسـتدلالی دنبال کرد و تعریف و روش و رابطه با علوم دیگر را در مقام بایسـته نه تحقق بررسـی کرد. تمام فلسفه‌های علوم تجربـی دینـی از ایـن سـنخ‌اند؛ زیرا هنـوز این دسـته از علوم بـا فـرضِ امکانشـان، تحقق خارجـی پیـدا نکرده‌اند تـا بتوان بـا رویکـرد تاریخـی و توصیفی به پرسـش‌های بیرونـی آنها پاسخ داد.

ج) فلسـفه رشـته‌های علمی یا دانش‌ها، معـارف و دانش‌های درجـه دوم‌انـد؛ یعنـی ابتـدا بایـد معرفت‌هـای نظام‌مند فرض شـود؛ حـال ایـن معرفت‌ها بـه صـورت بالفعل شـکل گرفته باشـند و تاریخی را پشـت سـر گذاشـته باشـند، تا مسـائل و پرسـش‌های پیرامـون آنها معلـوم گردد یا اینکـه هنوز تحقق تاریخـی پیدا نکرده باشـند.



گونه‌های فلسفه‌های مضاف به رشته‌های علمی

همان‌گونـه کـه گذشـت فلسـفه مضاف بـه دانش و رشـته‌های علمـی، نوعی فلسـفه‌ورزی به معنـای تعقـل و تحلیل‌انـگاری اسـت که دانـش و رشـته‌های علمـی را موضوع پژوهـش قرار می‌دهـد تـا تحلیل‌های نظری و بیرونـی درباره آنها ارائه کند. این دسـته از فلسـفه‌های مضاف، محصول دانش‌هایی چون معرفت‌شناسـی، روش‌شناسـی و تاریخ‌اند و به لحاظ تقسـیمات علوم، طبقه‌بنـدی می‌شـوند[1] مثلاً علـوم به لحاظ موضوعات، قابل تقسـیم‌اند به علومـی که موضوع آنهـا وجـود کلـی، وجود کلی سـعی، وجـود خاص کمی، وجـود خاص کیفـی، غیـرارادی، وجود خـاص کیفی ارادی اسـت که علومی چون فلسـفه اولی، عرفـان و کلام، ریاضیات، علوم طبیعی و علـوم انسـانی را تشـکیل می‌دهنـد و بر این اسـاس، فلسـفه‌های مضـاف به این علـوم، پدید می‌آیند.

تقسـیم دیگـر علـوم به لحاظ محمـولات و احکام اسـت؛ زیرا احـکام یا حقیقی‌اند و یـا اعتباری و احـکام حقیقـی بـه احـکام خارجی و ذهنـی تقسـیم‌پذیرند؛ بدین ترتیب می‌توان فلسـفه‌های مضاف به سـه علوم پیش‌گفته را به فلسـفه علوم حقیقی‌ـخارجی، فلسـفه علوم حقیقی‌ـذهنی و فلسـفه علوم اعتباری طبقه‌بنـدی کرد.

سـومین تقسـیم علـوم بـه لحـاظ روش‌هـا و معیار ارزشـیابی علوم اسـت کـه به ایـن لحاظ، علـوم عقلـی، علـوم نقلـی، علوم شـهودی و علـوم تجربـی حاصل می‌آیـد. فلسـفه‌های این علـوم عبارت‌انـد از فلسـفه علـوم عقلی، فلسـفه علوم نقلی، فلسـفه علوم شـهودی و فلسـفه علـوم تجربی.

چیستی رئوس ثمانیه و تفاوت آن با فلسفه‌های علوم با رویکرد تاریخی‌ـمنطقی

فلسـفه‌های مضـاف بـه علـوم از حیث مسـائل، بـا رئوس ثمانیه نسـبت عمـوم و خصوص من وجـه دارنـد؛ زیرا در فلسـفه‌های مضـاف از سـاختار و قلمرو علـم بحث می‌شـود و در رئـوس ثمانیه از ابـواب علم و این همان وجه اشـتراک آن دو اسـت. وجه اختـلاف آنها در این اسـت کـه بحـث از مؤلف یـا واضع علـم، بیـان مرتبه علم و روش‌هـای تعلیمـی در رئـوس ثمانیه ـ نه در فلسـفه‌های مضـاف ـ مطرح می‌شـود و حال آنکه بحـث از ترابط دانش بـا علـوم دیگر، لـوازم و پیامدهـای دانـش، پیش‌فرض‌های علمی و غیرعلمی دانش و غیره در فلسـفه‌های مضاف ـ نه رئـوس ثمانیه ـ تبیین و تحلیل می‌شـود.

رویکـرد رئوس ثمانیه، فقط توصیف اسـت؛ اما فلسـفه‌های مضـاف بـا رویکـرد توصیف، تبیین، تحلیـل و توصیه پیش می‌رونـد؛ یعنـی پـس از توصیـف و تحلیـل رشـته علمی، بـه توصیه‌پـردازی به عالمـان جهت تحول علـم می‌پردازند.



مسائل فلسفه مضاف به فلسفه

۱. شناسایی تاریخی و منطقی ماهیت دانش و چیستی آن؛

۲. بررسی هندسه و قلمرو و ساختار دانش و بیان مهم‌ترین مسائل آن؛

۳. معناشناسی مفاهیم کلیدی دانش؛

۴. روش‌شناسی و کشف رویکردها و رهیافت‌های دانش؛

۵. مباحـث معرفت‌شـناختی فلسـفه ماننـد چگونگـی توجیـه و اثبـات گزاره‌ها و بیان سرشـت (واقع‌نمایـی یـا ابزارنـگاری) آنها؛

۶. پیش‌فرض‌هـا و مبـادی علمی و غیرعلمی (تبین روان‌شـناختی و جامعه‌شـناختی) فلسـفه و رفتار جمعی و تأثیرگـذار عالمان؛

۷. غایت و کارکرد و پیامدهای فردی و اجتماعی فلسفه؛

۸. مطالعه تطبیقی گرایش‌های مختلف دانش فلسفه؛

۹. نسـبت و مناسـبات دانش با علوم و رشـته‌های علمی همگون و مرتبط (بیان نسـبت و تأثیر و تأثر آنهـا بر یکدیگر)؛

۱۰. آسیب‌شناسی و کشف بایسته‌های دانش.

گفتنی اسـت مسـائل ده‌گانه با روش توصیف و تحلیل و رویکرد تاریخی و گاه جامعه‌شـناختی و روان‌شـناختی بررسـی می‌شـوند و سـپس با روش عقلی و با رویکرد منطقی در مقام توصیه، تحـول علمی حاصـل می‌آید.

روش تحقیق در فلسفه فلسفه

روش تحقیـق[2] بـه معنـای عـام عبارت اسـت از ابـزار گـردآوری اطلاعـات و فهـم و توصیف و داوری نظریـه. بخـش نخسـت روش تحقیـق به معنای عـام یعنی ابـزار گـردآوری اطلاعات را فـن تحقیـق می‌گوینـد و آن را به میدانی و کتابخانه‌ای تقسـیم می‌کنند که تحقیق میدانی خود به نمونه‌پژوهی، پیمایشـی و آزمایشـی منشـعب می‌شـود. بخش دوم از روش تحقیق به معنای عـام، یعنـی ابـزار توصیـف و داوری و فهـم را روش تحقیق به معنـای خاص می‌گوینـد و آن را بـه لحاظهـای مختلف تقسـیم می‌کننـد. روش تحقیق به معنای خـاص در برابـر فن تحقیق، از یـک لحـاظ به روش توصیفـی، روش تعلیلی، روش تحلیلـی، روش اسـتدلالی و روش نقدی تقسیم می‌شود.

۱. رویکرد منطقی

اگـر مسـائل بیرونـی و درونـی دانـش بـا صرف‌نظـر از هویـت تاریخـی علـم مطالعـه شـوند و پرسـش‌های آن دانش در مقام بایسـته و به صورت هنجاری پاسـخ داده شـوند، از آن به رویکرد منطقی تعبیر می‌کنیم؛ مانند فلسـفه اسـلامی و فیزیک کـه بدون توجه به تاریـخ وجود یا تاریخ جسـم، دربـاره احکام ایـن دو بحث می‌کنند.

۲. رویکرد تاریخی

ایـن رویکـرد، زاویه دید خاصی اسـت که محقق بـا آن به هویت تحقق‌یافته و تاریخی علم نظر می‌کنـد و به پرسـش‌های حوزه معرفتی خود به صورت توصیفی پاسـخ می‌دهـد؛ یعنی با روش تاریخی به توجیه مسـائل می‌پردازد؛ مانند تبیین فلسـفه علم از چیسـتی اسـتقرا و توان حجیت آن (اثبـات و تأییـد و ابطـال و غیـره) که فقط با شـواهد تاریخیِ برگرفتـه از هویتِ تحقق‌یافته و منبسـط علم به دسـت می‌آید.

۳. فلسفه مضاف تأسیسی (نظریه دیدبانی)

می‌تـوان فلسـفه مضـاف بـه علـوم یـا واقعیت‌هایـی داشـت کـه ابتـدا بـا رویکـرد تاریخی به پرسـش‌های بیرونـی یـا درونـی آنهـا پاسـخ داد و سـپس با رویکـرد منطقی، به آسیب‌شناسـی پاسـخ‌ها و نظریه‌هـای آنهـا پرداخت و بعد به نظریه‌های بایسـته دسـت یافت و مـدل دیگری از فلسـفه مضـاف را ارائه کرد. رویکرد تاریخـی، مانند عملیات دیدبانـی در مناطق جنگی، نگرش کلان بـه واقعیـت یـا علـم را برای محقـق فراهم مـی‌آورد تا با توجه بـه نیازهای زمـان و روش منطقی بتواند به مقام بایسـته دسـت یابد و منشـأ تحول در علوم گردد. منظور نگارنده از تئوری دیدبانـی، فلسـفه مضـاف بـه علـوم و واقعیت‌هـا با رویکـرد تاریخی‌ـمنطقی اسـت کـه تحول فرامسـئله‌ای در علـوم را فراهـم می‌سـازد و آنهـا را از رکـود و سـکون بیرون مـی‌آورد؛ به عبارت دیگـر رابطـه متقابلـی میان رویکـرد تاریخی و منطقـی وجـود دارد. رویکرد تاریخـی در تکمیل رویکرد منطقی و رویکرد منطقی در اصلاح رویکرد تاریخی مؤثر اسـت و نوعی دور هرمنوتیکی میان ایـن دو رویکرد برقرار اسـت.

۳.۱: تعریف فلسفه فلسفه اسلامی

فلسـفه فلسفه اسلامی[3] دانشـی است فرانگرانه، پسینی و درجه دوم حکمت اسلامی و گرایش‌ها و رویکردهـا و رهیافت‌هـای گوناگـون آن با رویکرد تاریخی‌ـمنطقی جهت دسـتیابی به فلسـفه بایسـته؛ بنابراین موضوع این دانش فرانگرانه، هویت جمعی و تاریخی فلسـفه اسـلامیِ تحقق یافته و پسـینی با رویکردهای گوناگون آن، همچون حکمت مشـائی، حکمت اشـراقی، حکمت یمانی، حکمت صدرایی و غیره[4] و رهیافت‌های شـخصیت‌های برجسـته حکمت اسلامی اسـت. پس فلسـفه فلسـفه اسـلامی در دو مقام گام برمی‌دارد؛ نخسـت مقام توصیف فلسـفه اسلامیِ

چرا علوم پایه و دقیق در غرب جدید و معاصر رشـــد می‌کنند؛ ولی در جهان اســـلام به افول می‌گرایند؛ زیرا روز به روز عقلانیت سینوی سیر نزولی و عقلانیت صوفیانه سیر صعودی در جهان اسلام پیدا می‌کند؛ ولی این فرایند در غرب سیر معکوس داشته است.

تحقق‌یافتـه بـرای پاسخ‌دادن به پرسش‌های برون‌فلسـفی (برون فلسـفه اسـلامی) و دوم مقام توصیه فلسـفه اسـلامی بایسته.

قصـد داریم به کل فلسـفه اسـلامی، رویکردی کلان داشـته باشـیم و نشـان دهیـم فلسـفه اسـلامی بـا گرایش‌هـای مختلـف‌اش بـا تمـام امتیازاتـی کـه دارد، در پاره‌ای از مسـائل معاصـر ناکارآمد اسـت. ما بـا حفظ حکمت متعالیـه می‌توانیم کاسـتی‌های فلسـفه را در حکمـت متعالیـه برطـرف کنیـم و فلسـفه‌های مضـاف بـه پدیده‌هـای سیاسـی و اجتماعـی را در درون ایـن نظـام تأسـیس کنیـم؛ برای مثال تقسـیم وجود بـه حقیقـی و اعتبـاری را وارد فلسـفه می‌کنیم تا فلسـفه‌های مضـاف بـه ایـن حقایق به دسـت آیند، همان‌گونـه که علامه طباطبایی، بحث اعتباریات را در حوزۀ معرفت‌شناسـی و اسـتاد مرحـوم آیـت‌الله کمپانـی در حـوزه بحث‌هـای اصولی مطرح کردند و منشـأ تحول در معرفت‌شناسـی یا اصول فقه شـدند.

دوم: غایت فلسفه فلسفه اسلامی

غایـت و هـدف ایـن دانـش، توصیـف و تحلیـل مکاتـب و گرایش‌هـای فلسـفه اسـلامی و ارزیابی و کشـف آسـیب‌ها و توانایی‌هـای آنهـا به منظور اثبـات ضرورت تحـول این دانش عقلـی و دسـتیابی بـه تعریف و سـاختاری نـو و ایـده‌آل برای حکمـت اسـلامی اسـت. این هدف بـرای تحقـق کارآمدی و نقـش فلسـفه در عرصـه الهیات، علـوم، فلسـفه‌های مضاف، فرهنـگ و تکنولـوژی، کاربـرد و کارآمـدی فلسـفه در عرصه نیازهـای معاصـر دنیـوی و اخـروی، مـادی و معنـوی، فردی و اجتماعـی، در صـدد ارائـه پیشـنهاد دسـتگاه جدیـد حکمت اسـلامی اسـت. به عبارت دیگر هدف نهایی فلسـفه فلسـفه اسـلامی عبـارت اسـت از کشـف و ارائـه سـاختاری نظام‌مند برای فلسـفه اسـلامی با مختصـات ذیل:

الف) فلسـفی‌بودن و بهره‌مندی تمام مسـائل فلسـفه اسلامی از روش عقلی.

ب) اسـلامی‌بودن به معنای استفاده و همراهی مسائل فلسفی بـا آموزه‌های اسـلامی و دسـت‌کم عدم مخالفـت صریح آنها با اسـلام.

ج) کارامـدی و روزآمـدی، یعنی ایفای نقش فلسـفه اسـلامی در الهیات، علوم، فلسـفه‌های مضاف، فرهنـگ و تکنولوژی و سایر نیازهای انسـان معاصر.

سوم: مسائل فلسفه فلسفه اسلامی

۱. فلسفی‌اندیشـیدن چه نوع اندیشه‌ای است؟ تفلسف چگونه اسـت؟ مرز بین اندیشـه فلسفی و غیر فلسفی چیست؟

۲. آیـا فلسـفه در نـگاه علمـی غیـر از فلسـفه در نـگاه عرفی اسـت؟ وجه تمایزشـان چیسـت؟

۳. فرایند و روند تولید یک فکر فلسفی چگونه است؟

۴. فلسـفه عهده‌دار چه رسالتی اسـت؟ آیا رسالتی برای فلسفه از پیش تعیین شـده است؟

۵. چـرا موضـوع فلسـفه «موجود بماهـو موجود» اسـت؟ این موضوع برخاسـته از چه جایگاه و طرز تفکری اسـت؟ آیا از آن غایـت خاصی دنبال می‌شـود یـا نه؟

۶. نحـوه ارتبـاط بیـن موضـوع و غایـت در یک علـم چگونه اسـت؟ در فلسـفه چگونه اسـت؟

۷. علـت تعدد تعریف های فلسـفه چیسـت؟ آیـا این تفاوت‌ها ظاهری اسـت یا مبنایی؟

۸. فلسـفه از چـه جنـس مسـائل صحبـت می کنـد؟ معیـار شـناخت مسـائل فلسـفی از غیـر آن چیسـت؟

۹. آیا فلسـفه از سـنخ جهان‌بینی اسـت یـا حاصل جهان‌بینی ؟ یعنی نگرشـی قبل از فلسـفه در نوع جهان‌بینی ایجاده شـده اسـت که آن سـمت و جهت خاصی به فلسـفه داده است یا نه؟

۱۰. آیـا فلسـفه را می‌تـوان خالـی از نگـرش خاصی بررسـی کـرد؟ اصـلاً امکان دارد فلسـفه‌ای بدون پیش‌فـرض و جهت خاصی تشـکیل شـود یا نه؟

۱۱. آیا در همه نگاه‌ها و دیدگاه‌های مختلف، فلسـفه مسـاوی با هستی‌شناسـی یا مابعد الطبیعه است؟

۱۲. چـرا هستی‌شناسـی‌ها، نتیجه‌هـای متفاوتـی دارنـد و دیدگاه‌هـای متنوعـی را نتیجـه می‌دهنـد؟ مگر همـه آنها به دنبـال تحلیل واقعیت نیسـتند؟

۱۳. آیا بررسـی مسـائل فلسـفی توسـط فیلسـوف، محدود به موضوعات خاص اسـت یا اینکه چون موضوع فلسفه موضوع عامی اسـت، باید فیلسوف در همه مسـائل و موضوعات، نگاه فلسـفی خـود را دخالت داده و به تحلیل موضوعـات بپردازد؟

۱۴. نگـرش فلسـفی چـه نـوع نگرشـی اسـت که به فلسـفه غـرب یا به فلسـفه اسـلامی هم فلسـفه می‌گوینـد؟ در حالی کـه در فلسـفه غـرب معاصر معمـولاً از وجـود و احـکام آن و الهیـات بـه معنـی الاخص صحبتی بـه میـان نمی‌آید.

۱۵. آیا الهی و الحادی‌بودن فلسـفه حاصل خود فلسـفه اسـت یا ریشـه در چیزی خـارج از آن دارد؟

۱۶. رابطه فلسـفه با منطق و معرفت‌شناسـی و علوم همگون دیگـر چگونـه اسـت؟ وظایـف هـر یـک در قبـال دیگـری چیسـت؟ آیـا تقـدم و تأخـری بین آنهـا برقرار اسـت؟

۱۷. آیا بالضروره هر فلسـفه‌ای، منطـق خاص خود را می‌طلبد یـا نه یک منطـق و روش عام کافی اسـت؟

۱۸. آیـا فلسـفه بر نـگاه حداقلی و حداکثری به دین‌شناسـی تأثیری دارد؟

۱۹. چـرا فلسـفه غرب توانسـته بـر اجتمـاع تأثیر بگـذارد؛ اما فلسـفه اسـلامی نتوانسـته به این موقعیت برسـد؟ مشـکل از کجاسـت، مبانـی یـا روش‌ها؟

۲۰. آیـا فلسـفه می‌تواند در علم و تکنولوژی مؤثر واقع شـود؟ به تعبیر دیگر نقش فلسـفه در مسیر نهضت نرم‌افزاری علوم و تولید علم چیسـت؟ آیا فلسـفه صرفـاً یکی از علوم اسـت یا پایه اساسـی تولید علوم دیگر اسـت؟

۲۱. آیـا موضـوع و مسـائل و روش و قلمرو فلسـفه اسـلامی، تحـول و تکامل‌پذیر اسـت؟

با توجه به مطالب پیش‌گفته می‌توان مباحث فلسـفه فلسـفه اسـلامی را چنین دانست:

۱. تعریف و موضوع فلسفه اسلامی؛

۲. چیستی و امکان اسلامی‌بودن فلسفه؛

۳. هندسه و قلمرو فلسفه اسلامی؛

۴. معناشناسی مفاهیم کلان فلسفی؛

۵. روش‌شناسی فلسفه اسلامی؛

۶. غایت و کارکرد فلسفه اسلامی؛

۷. مطالعه تاریخی و تطبیقی رویکردها و رهیافت‌های فلسـفه اسلامی؛

۸. نسبت و مناسبات فلسفه اسلامی با فلسفه‌های غرب؛

۹. نسـبت و مناسـبات فلسـفه اسـلامی با علوم و مقوله‌های همگون؛

۱۰. آسیب‌شناسی و بایسته‌های فلسفه اسلامی.

تمام این مسـائل باید با رویکرد تاریخی، معلوم شـود و سـپس با رویکرد منطقی و معرفت‌شـناختی، آسیب‌شناسـی شود و به پرسـش‌های پیش‌گفته پاسـخ داده شـود تا به الگوی جدیدی از حکمت اسـلامی دست یابیم.

ذاتیات فلسفه

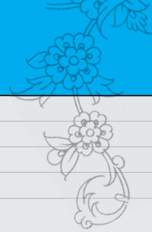
۱. یکی از ذاتیات فلسـفه این اسـت که فلسـفه باید مادر همه علوم بشـری تلقی شـود و موضوع سـایر علوم را تأمین کند. از ایـن جهت، هیچ‌گاه علوم بر فلسـفه تأثیـر نمی‌گذارند. هرچند ممکن اسـت پاره‌ای از علوم برای فلسـفه مسئله‌سـازی کنند، موضوع فلسـفه را علـوم دیگر تحصیل نمی‌کنند.

۲. بایـد موضـوع فلسـفه، بدیهی‌تریـن حقیقت تلقی شـود تا اینکـه نـه تنها برای اثبات آن محتاج سـایر علوم نباشـد، بلکه حتی آن موضوع از حقیقت دیگری انتزاع نشـود؛ یعنی از سـنخ علـوم حضـوری باشـد؛ زیرا عملیات انتـزاع به نحـوی در تمام علـوم حصولـی جریـان دارد. وقتـی گفتـه می‌شـود بدیهی‌تر، یعنـی مفهـوم بدیهی اولـی ـ نه ثانوی ـ باشـد؛ یعنی از مفهوم حصولـی دیگری انتزاع نشـود.

۳. یکـی دیگر از ذاتیات فلسـفه این اسـت که عـلاوه بر اثبات موضـوع سـایر علـوم، مبـادی تصدیقـی عـام علـوم را تأمین می‌کنـد. همان‌گونـه کـه در کتاب‌هـای منطقی آمـده، اجزای علـوم عبارت‌انـد از موضوعـات، مسـائل و مبـادی تصـوری و تصدیقی.

۴. فلسـفه، مبـادی تصدیقـی عـام علـوم و مبـادی خـاص نخسـتین علوم را فراهم می‌کند؛ به عبـارت دیگر همۀ مبادی اولیـۀ علـوم در علـم اعلی تبیین و اثبـات می‌شـود و بالاترین علم، همان فلسـفه اولی و فلسـفه حقیقی اسـت.

۵. اگـر اسـلامی‌بودن را شـرط لازم بـرای فلسـفه اسـلامی



بدانیم، باید به این ویژگی به‌عنوان ذاتی فلسفه اسلامی رأی مثبت دهیم و فلسفه‌ای را اسلامی معرفی کنیم که هرچه بیشتر با آموزه‌های اسلام هماهنگ و از آن بهره‌مندتر است و تعارضی با محتوای دین ندارد.

۶. مهم‌ترین ذاتی فلسفه، به کارگیری روش عقلی است؛ البته مکاتب مختلف در کاربست عقل به طور یکسان سخن نگفته‌اند؛ ولی به هر حال جملگی بر عقلانیت فلسفه و غیر تجربی بودن آن اعتراف کرده‌اند. یعنی قالب قیاسی را در استنتاج رعایت می کنند؛ ولی به شهادت تاریخ فلسفه، نمی‌توان تمام مدعیات فلسفی را برخوردار از محتوای برهانی دانست و همه مقدمات استدلال‌های فلسفی را ذاتی، کلی، ضروری و دائمی دانست.

انواع احکام

احکام و محمولاتی که بر موضوع فلسفه حمل می‌شوند، از جهت دیگری به احکام انتزاعی، انضمامی، استنتاجی و اعتباری تقسیم می‌شوند.

۱. احکام انتزاعی: دسته‌ای از احکام و محمولاتی‌اند که بر اثر عملیات ذهنی تجرید به دست می‌آیند. توضیح مطلب این است که «ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد، آنها را با یکدیگر مقایسه می کند و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمییز می‌دهد و از آن صفت مشترک، یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همهٔ آن افراد کثیر صدق می کند. در این هنگام گفته می‌شود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است؛ مثل مفهوم انسان که از زید و عمر و غیر این دو انتزاع شده است».

۲. احکام انضمامی: دسته‌ای از عوارض و احکامی‌اند که از داده‌های تجربی خارجی یا داخلی به دست می‌آیند؛ بنابراین یک پدیدار طبیعی (نفسانی یا اجتماعی) یک امر انضمامی است، برخلاف نسبت‌ها و روابط ریاضی که امور انتزاعی‌اند. شیء انضمامی همیشه جزئی و شیء انتزاعی عام و کلی است؛ پس انضمامی در مقابل انتزاعی است، چنان که خارجی در مقابل ذهنی است.

انضمامی عبارت است از موضوعی که شما می‌توانید آن را ببینید و احساسش کنید؛[۵] بنابراین احکامی که از علوم حضوری زاییده شوند نیز احکام انضمامی به شمار می‌آیند.

۳. احکام استنتاجی: این احکام عبارت‌اند از نتیجه‌گیری حکم جزئی از حکم کلی توسط ذهن؛ مثلاً وقتی ثابت شد که انسان حیوان ناطق است، می‌توان نتیجه گرفت سقراط ـ از آن جهت که انسان است ـ حیوان ناطق است؛ بنابراین احکام استنتاجی عبارت‌اند از احکام جزئی زاییده‌شده از احکام کلی؛ البته منظور از احکام جزئی، اعم از جزئی حقیقی و جزئی اضافی است.

۴. احکام اعتباری: واژه اعتبار در حکمت اسلامی به صورت مشترک لفظی در معانی گوناگونی به کار می‌رود؛ از جمله می‌توان به اعتبارات عقلی یا معقولات ثانیه اشاره کرد که به مفاهیم منطقی و فلسفی تقسیم‌پذیرند. معقولات ثانیه فلسفی عبارت‌اند از مفاهیم کلی که عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است. ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات حمل می‌شوند از نحوه وجودی آنها (نه حدود ماهوی آنها) حکایت می کنند و معقولات ثانیه منطقی عبارت‌اند از مفاهیم کلی که عروض و اتصافشان ذهنی است؛ یعنی مابازای و منشأ انتزاع خارجی ندارند. اعتبارات حقوقی و اخلاقی، معنای دیگری از مفهوم اعتبار است که بر مفاهیم ارزشی اطلاق می‌شوند؛ مفاهیمی که از طرفی مفاهیم ماهوی نیستند؛ یعنی مابهازای خارجی ندارند و از ابداعات ذهنی به شمار می‌آیند؛ اما عقلای جامعه با توجه به واقعیت‌های عینی به جعل و قرارداد آنها می‌پردازند و این‌گونه مفاهیم را اعتبار می‌کنند، مانند اعتبار مفهوم مالکیت، زوجیت و غیره. معنای دیگر اعتبار، اعتبارات وهمی و خیالی است که نه تنها واقعیت و مصداق خارجی ندارند، بلکه قوه خیال بدون توجه به واقعیت‌های عینی و اعتبارات عقلانی، آنها را می‌سازد، مانند مفهوم غول.

آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی

آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی به معنای تضعیف و طرد و نادیده‌گرفتن قوت‌ها و امتیازهای آن نیست؛ علاوه بر اینکه آسیب‌شناسی حکمت اسلامی فرایندی است که از زمان ابن‌سینا شروع شد و هنگامی که ابن‌سینا با نظام فلسفی فارابی روبرو شد، به اصلاح و تکمیل آن پرداخت و همین سیره حسنه را شیخ شهاب‌الدین سهروردی در حکمت اشراق و ملاصدرا در حکمت متعالیه دنبال کرد.

روش‌شناسی کشف آسیب‌های فلسفه اسلامی

۱. فلسفه اسلامی را می‌توان با دو رویکرد درونی و بیرونی آسیب‌شناسی کرد. رویکرد درونی وارد مسائل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، علم‌النفس، خداشناسی فلسفی و غیره می‌شود و مسئله‌محورانه یا موضوع‌محورانه، به توصیف و تحلیل یا تعلیل مسائل فلسفه اسلامی می‌پردازد. این رویکرد در بازپژوهی فلسفه اسلامی نیز ضرورت دارد.

رویکرد بیرونی، یک نگرش و زاویه دید کلان به فلسفه اسلامیِ تحقق‌یافته در بستر تاریخی‌اش ـ از کندی تا فیلسوفان نوصدرایی ـ است که بدون نقدِ مسائل و موضوعات درونی فلسفه، اما با توجه به آنها می‌تواند تمام پیکره و فرایند فلسفه را بنگرد و ارزیابی کند. نگارنده در این مقام از روش برون‌فلسفی و با رویکرد درجهٔ دوم و کلان به بیان معضلات و کاستی‌های فلسفه اسلامی می‌پردازد.

آسیب‌شناسی روش حکمت اسلامی در سه محور «توصیف روش فلسفه»، «طرح آسیب‌های کنونی روش فلسفه» و «ارائه روش پیشنهادی» صورت می‌گیرد.

بدون شک، کشف کاستی‌های فلسفه موجود، خود مبتنی است بر نوع انتظار و تلقی ما از فلسفه به‌عنوان فرآورده فکری بشر به صورت مکتوب و اینکه عمل فلسفیدن چیست. تا ما این انتظار را به‌روشنی معلوم نکنیم و از فلسفه انتظاری نداشته باشیم، نمی‌توانیم کاستی‌های آن را به‌روشنی ببینیم و گزارش کنیم یا بدان نسبت دهیم. به دست آوردن آسیب‌های فلسفه محقق، مطالعه‌ای[۶] یا بالینی است.

بحث کاستی‌ها و آسیب‌های فلسفه موجود، نه متقدم بر فلسفه اسلامی که متأخر از آن است؛ یعنی باید ابتدا از بیرون ببینیم فلسفه چیست، اسلامی‌بودن آن به چه چیزی است، فلسفه اسلامی چگونه است و چیست، آیا فلسفیدن را پروژه می‌دانیم یا پروسه، آیا این کار خودآگاهانه صورت می‌گیرد یا ناخودآگاهانه و سؤال‌هایی از این دست. باید روشن شود آیا فلسفیدن کاری دلخواه و مهیج و نظریِ صرف است یا اینکه حل‌کننده مشکل و امری کاربردی است؛ به عبارت دیگر ابتدا باید ببینیم از فلسفه چه می‌خواهیم، سپس وضعیت و ظرفیت و توان فلسفه را ارزیابی کنیم و ببینیم فلسفه چه می‌دهد، این کاستی‌هایی که از فلسفه موجود محقق گزارش می‌کنیم، کاستی‌های کدامین فلسفه اسلامی محقق است؛ یعنی ما کدام فلسفه را فلسفه اسلامی می‌خوانیم؟ آیا ما در فلسفه اسلامی فقط سه روایت داریم و روایات و الگوهای ریزتر، فلسفه اسلامی نیستند؟

یکی از مباحث کلیدی در فلسفه، تبیین روش‌شناسی آن است که حکیمان مسلمان به صورت صریح یا غیر صریح بدان پرداخته‌اند و در حل مسائل فلسفی از آن بهره برده‌اند. حکیمان مسلمان اعم از حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، مشرب عقل‌گرایی را پذیرفتند؛ اما عقل‌گرایی این طایفه با عقل‌گرایان مغرب‌زمین تفاوت داشت. عقل‌گرایان مسلمان در حوزهٔ تصورات، حس‌گرایند و در قاعده «من فقد حساً فقد علماً» تابع ارسطو هستند؛ البته حس را اعم از حس ظاهر و باطن می‌دانند؛ یعنی منشا آغازین تمامی معقولات اولی و ثانیه منطقی و فلسفی را ادراکات حسی می‌دانند؛ اما در حوزه تصدیقات، عقل‌گرایند؛ یعنی تصدیقات عقلی را بر تصدیقات تجربی مقدم می‌دانند؛ هرچند بر ادراکات فطری به معنای حضور بالفعلِ پاره‌ای از ادراکات در آغاز تولد، اصراری ندارند.

شایان ذکر است روش‌شناسی حکیمان مسلمان، در عقل‌گرایی و استنباط استدلالی و بهره‌گیری از معارف اولیه و پیشینی، مشترک و در سایر روش‌ها متمایز است؛ مثلاً ابن‌سینا، فقط برهان و استدلال را شکل استنتاج و معارف اولیه و پیشینی را محتوای استدلال می‌داند؛ ولی شیخ اشراق متوجه این نکته شد که چگونه ممکن است فقط از معارف اولیه و پیشین، تمام معارف و شناخت‌های بشری را تحصیل کرد؛ به همین دلیل، روش شهود و کشف در مقام گردآوری یا حتی در مقام داوری، در مباحث فلسفی حکمت اشراق جایگاه خاص یافت. صدرالمتألهین شیرازی به این مقدار نیز بسنده نکرد و روش نقلی‌ـقرآنی و روایی را در کنار روش شهودی در مقام گردآوری به کار گرفت و با جهت‌دادن عقل در بالندگی روش عقلی و در استنتاج مطالب جدید و افزایش معارف فلسفی، به موفقیت‌های چشمگیری دست یافت.

آسیب‌شناسی روش فلسفه اسلامی

اکنون به پاره‌ای از نقدهای روش‌شناختی اشاره می کنیم:

مطالعه کتابخانه‌ای فلسفه تحقق‌یافته نشان می‌دهد که پاره‌ای از مقدمات مسائل فلسفی بر روش استقرایی و حسی استوار است؛ برای نمونه وقتی در صدد اثبات حدوث عالم

مادی‌انـد، از تغیـر و حرکـت عالم بهره می‌گیرنـد؛ در حالی که این مقدمه فقط با روش حسـی و تجربی دسـت‌یافتنی اسـت و حتی در مواردی از عقل و فهم عمومی و عقل جمعی اسـتفاده می‌شود. همچنین در بحث‌هـای علم‌النفس، به‌ویـژه در اثبـات تعـدد قوا و نفـوس، بـه کارکردهای تجربی قـوا و نفوس تمسـک می‌شـود. این‌گونـه بهره‌وری‌هـای تجربـی، ذهـن نقـاد را بـه این سـمت سـوق می‌دهد که گرچه حکیمان عقل‌گرا در مقام تعریف فلسـفه، بر روش اسـتدلالی و قیاسـی و مواد عقلی و غیرتجربی اصـرار می‌ورزنـد، در مقام تحقیق فلسـفه، چـاره‌ای ندارند مگر اینکه از عقـل عقلایی یا فهم عمومی و حتی روش حسـی و تجربی نیـز بهره بگیرند.

اگـر روش فلسـفه منحصـر در روش عقلـی و اسـتدلال برهانـی باشـد و مبادی اسـتدلال نیـز اولیات، محسوسـات (حس ظاهر و باطن)، تجربیات، متواترات، حدسـیات و فطریات باشـد، یعنی نتایج یقینی فقـط از مقدمـات یقینـیِ پیش‌گفتـه حاصـل آیـد و فلسـفه از قضایای دیگـر مانند قضایـای مظنونه، مشهوره، مسلمه، مقبوله، وهمیه و مشبهه در مقدمات استدلال فاصله بگیرد، در آن صورت مشکلی در زایش معارف فلسـفی پدید نمی‌آید؛ یعنی تکثر مسـائل فلسـفی توجیه‌پذیر اسـت؛ ولی اگر بدیهیات به اولیات، وجدانیات و فطریات منحصر شـود و تجربیات، حدسـیات، متواترات و حسـیات قضایای نظری تلقـی شـوند، آن هـم قضایـای نظریِ ظنی کـه هیچ‌گاه به مرتبـه یقین منطقی و ریاضی نمی‌رسـند، در آن صـورت چگونـه می‌تـوان کثـرتِ معارف فلسـفی را بـا این مبادی محـدود، تبیین و اثبـات کرد؟ شـاید به همین جهت بوده که فلسـفه تحقق‌یافته (حکمت مشـاء و اشـراق و حکمت متعالیه) در مقام عملیات فلسـفی به چنین روشـی پایبند نبوده و از روش‌های حسـی، شـهودی و نقلی مدد جسته است. این آگاهی، ما را وادار می‌سـازد تا در بحث روش‌شناسـی فلسـفه، تأمل و دقت بیشـتری کنیم و روش برگزیده‌ای را جویا شـویم که بر نوآوری فلسـفه و کارآمدی آن در علوم و نیازهای جامعه تأثیرگذار است. بی‌شـک این روش بر سـاختار و سازماندهی فلسـفه نیز اثر می‌گذارد.

پـاره‌ای از مدعیـات و اسـتدلال‌های فلسـفی اگر کالبدشـکافی شـود، در قالب اسـتدلال منطقی و نیز محتوای بدیهیات و اولیات نمی‌گنجد و مطلب فلسـفی به خطابه شـباهت بیشـتری می‌یابد تا برهان؛ بـه عبـارت دیگـر اگر تمام مدعیات فلسـفی متمایز و بـا روش ریاضی بیـان و مقدمات اسـتدلال‌های آنها جداگانه تبیین شـود، نقد سـوم ما آشـکار می‌شـود که تمام مدعیات فلسـفی به اولیات ارجاع‌پذیر نیستند.

آسیب‌شناسی مسائل فلسفه اسلامی

حکمـت اسـلامی کـه منظـم و هدفمند بـا ظهـور فارابی پدیـدار شـد، اینـک در بردارنده مسـائلی در هستی‌شناسی، علم‌شناسی، نفس‌شناسـی و مبدأشناسی است. این فلسـفه در مباحث هستی‌شناسی بـه مسـائل و احـکام کلی مربـوط به وجـود و عدم و ماهیـت مانند اصالـت وجـود و اعتباریت ماهیت، بداهـت وجـود، ارتبـاط وجود و ماهیت، اعتبارات ماهیت، کلی طبیعی، علت تشـخص ماهیـت و نیز در تقسـیمات وجـود، به مباحثـی مانند وحدت و کثـرت، ذهنی و خارجـی، علت و معلول، مجـرد و مادی، واجـب و ممکـن، متقـدم و متأخـر، حادث و قدیـم، جواهر و اعـراض، ثابت و متغیر، حرکت و زمـان و... می‌پـردازد و در آن از مباحـث علم‌شناسـی فلسـفی یا هستی‌شناسـی علم بـه احکام و عـوارض علم و عالـم و معلـوم ماننـد تجرد علم، اقسـام و مراتب علم، جوهر یا عـرض بودن علم، اتحاد علـم و عالم و معلـوم و اقسـام عالم و معلوم سـخن به میـان می‌آید.

علم‌النفس فلسـفی یا نفس‌شناسـی، بخـش دیگری در آثار فلسـفی به شـمار می‌آید که به چیسـتی و مراتـب و قـوای نفـس و احـکام آن مانند تجـرد نفس اختصاص دارد. مبدأشناسـی آخریـن بخش از مباحـث فلسـفی اسـت کـه در آن، راه‌هـا و براهین عقلی اثبـات واجب‌الوجود، توحید و مراتـب ذاتی و صفاتـی و افعالـی، صفـات الهی اعم از صفات ذاتیه و فعلیـه به‌ویژه علم، قدرت، حیـات، اراده، حکمت و کلام الهی، هـدف آفرینـش عالم و تبیین عوالم سـه‌گانه، قضا و قدر الهی، مسـئله شـر و عنایت الهی بررسـی می‌شود.

نخسـتین خدشـه‌ای که بر مسائل فلسـفه اسلامی وارد می‌شـود، درباره وصف اسـلامی آنها است؛ زیرا وصف اسـلامیِ فلسـفه، ناظر به روش یا فیلسـوفان نیسـت، بلکه وصف فلسـفه اسـت و هویت دانش فلسـفه به مبادی و مسـائل آن اسـت. اکنون پرسـش این است که وجه اسـلامی‌بودن تک‌تک مسائل فلسـفه چیسـت؟ شاید اسـلامی‌بودن مسـائل خداشناسـی در بخش چهارم فلسفه اسـلامی به جهت انطباق مدعیات فلسـفی با مبدأشناسـی در متون اسـلامی، برای عده‌ای پذیرفتنی باشـد؛ اما این همه مسـائل هستی‌شناسی، علم‌شناسـی و نفس‌شناسـی که پاره‌ای از آنها از آموزه‌ها و الگوی یونانیان به دسـت آمده و به رشـد، بالندگی و ترمیم و تکمیل رسـیده اسـت و ارتباطی با آموزه‌های دینی ندارند، به چـه وجه و علتی به اسـلامی‌بودن متصف می‌شـوند؟





نخستین خدشـــه‌ای که بر مسائل فلسفه اســـلامی وارد می‌شـــود، درباره وصف اسلامی آنها اســـت؛ زیرا وصف اسلامیِ فلســـفه، ناظر بـــه روش یا فیلســـوفانَ نیست، بلکه وصف فلسفه است و هویت دانش فلسفه به مبادی و مسائل آن است.







این پرسش وقتی تقویت می‌شود که بسیاری از این‌گونه مسائل در فلسفه‌های مسیحی مانند فلسفه توماس آکوئیناس یا فلسفه نوتوماسی مانند فلسفه ژیلسون مشاهده شود و پرسش دیگری در ذهن خوانندگان به وجود آورد که آیا فلسفه‌ای می‌تواند هم اسلامی باشد و هم مسیحی، در حالی که میان مسیحیت تحریف‌شده و اسلام، تفاوت و فاصله زیادی وجود دارد؟

نگارنده ادعا نمی‌کند که اتصاف مسائل هستی‌شناسی در فلسفه به صفت اسلامی بی‌وجه است؛ شاید در کمترین مناسبت از جمله مقدمه بودن آنها برای مباحث خداشناسی، وجه اسلامی بودن تأمین شود؛ اما اگر حکیمان مسلمان بر اسلامی بودن فلسفه اصرار دارند، باید به وجوه اسلامی بودن تک‌تک مسائل فلسفه اشاره کنند.

کارکرد و کاربرد مسائل فلسفی، خاصیت و اثر علمی، فرهنگی و اجتماعی آن مسائل را مشخص می‌کند. این ویژگی در آثار فلسفی فارابی و ابن‌سینا آشکار است؛ زیرا حکیمان متقدم علاوه بر مباحث انتزاعی هستی‌شناختی، به سایر مباحث فلسفی مانند فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق نیز پرداخته‌اند و کارکرد مباحث انتزاعی در اجتماعیات و اخلاقیات را برای دوستداران فلسفه آشکار ساخته‌اند؛ اما از زمان شیخ اشراق و سپس ملاصدرا به بعد که فلسفه منحصر در الهیات شد، فقط کارکرد الهیاتی مباحث هستی‌شناسی نمایان و کارکردهای دیگر ناپیدا گشت؛ بنابراین آسیب دیگر فلسفه اسلامی این است که از مباحث دنیوی و کاربردی فاصله گرفته، فقط به عرشیات و مباحث مربوط به متافیزیک اختصاص یافته است.

ضرورت دخالت فلسفه در حوزه‌های اجتماعی، علمی و اخلاقی فقط یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه ضرورتی فلسفی و منطقی است؛ زیرا همان‌گونه که در فلسفه‌های مضاف روشن شده، تمام بینش‌های علوم تجربی، طبیعی و علوم انسانی اعم از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، مدیریت و غیره و نیز منش‌های اخلاقی و کنش‌های رفتاری، بر تئوری‌های فلسفی مبتنی‌اند. فقط کافی است مکاتب سرمایه‌داری و سوسیالیستی اقتصاد و ایدئولوژی‌های سیاسی مانند لیبرالیسم، سوسیالیسم، سوسیالیسم اصلاح‌شده، محافظه‌کاری،



سوم: دلایل عقلی و منطقی‌ای را که در متون دینی بدان اشاره شده است، به کار گیرد.

چهارم: می‌تواند در تبیین و تحلیل مسائل از آیات و روایات الهام بگیرد.

پنجم: عقل آدمی چه بسیار بر اثر علل ـ نه دلایل ـ به انحرافات فکری کشیده می‌شود و اسیر توهمات و تخیلات می‌شود. همین امر در طول تاریخ سبب اختلاف فراوان عقول بشری شده است و مدل‌های متفاوت عقلانیت را در جهان معاصر به وجود آورده است. در این میان دین اصیل و حق می‌تواند به عقل آدمی جهت دهد و انحراف فکری را به او هشدار دهد و مسیر تفکر او را بازنگری کند.

یکی دیگر از آسیب‌های فلسفه اسلامی این است که فیلسوفان و آثار فلسفی به منابع دینی، آیات و روایات کمتر توجه کرده‌اند و در اصطیاد مسائل فلسفی از مأثورات دینی بهره چندانی نبرده‌اند؛ برای نمونه کتاب *غررالحکم و دررالکلم* که در بردارنده سخنان کوتاه، اما گهربار امیرالمؤمنین علی(علیه السلام) است، به مباحث مهم فلسفی از جمله اوضاع حدی و مرزی انسان مانند آزادی، مرگ، زندگی، امید، ترس و شرور پرداخته است.

آغاز حکمت نزد فلسفه علوی، ترک لذات و آخر آن بدشمردن چیزهای فانی است و برترین حکمت، شناخت نفس و آگاهی به ارزش و قدر خود است.

فیلسوفان مسلمان در مباحث علم‌النفس به ساحت‌ها، قوا و مراتب نفس پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌گاه خویشتن‌شناسی نکرده‌اند؛ در حالی که منابع روایی، بیش از بیان قوای نفس به خودشناسی و دغدغه‌های انسانی پرداخته‌اند؛ برای نمونه در کتاب *التوحید* صدوق، باب «ان الله تعالی لایفعل بعباده الا الاصلح» در حدیث دوازدهم درباره غرور و اعتماد به نفس چنین آمده است:

«قال رسول الله(صلی الله علیه وآله وسلم): قال الله جل جلاله: ان من عبادی المؤمنین لمن یجتهد فی عبادتی فیقوم من رقاده و لذیذ و ساده فیتهجد فی اللیالی و یتعب نفسه فی عبادتی فاضربه بالنعاس اللیلة و اللیلتین نظرا منی له ابقاء علیه فینام حتی یصبح و یقوم و هو



نخستین خدشه‌ای که بر مسائل فلسفه اسلامی وارد می‌شود، درباره وصف اسلامی آنها است؛ زیرا وصف اسلامیِ فلسفه، ناظر به روش یا فیلسوفان نیست، بلکه وصف فلسفه است و هویت دانش فلسفه به مبادی و مسائل آن است.



فاشیسم، آنارشیسم و... را مرور کنیم و اصول و مبانی این مکاتب و ایدئولوژی‌ها را مطالعه کنیم تا تأثیر مباحث فلسفی مانند اصالت فرد، جامعه، انسان‌محوری یا خدامحوری و... بر مباحث اقتصادی و سیاسی آشکار شود. حاجتمندی مکاتب روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی و مدیریت به مسائل بنیادین فلسفی آشکار است. حتی بسیاری از فیلسوفان علم بر این باورند که علوم طبیعی از مبادی متافیزیکی و فلسفی بهره می‌گیرند و اصول مسائل فیزیکی و ریاضی و... بر امهات مسائل فلسفی استوارند.

فلسفه بدان جهت که اصالتاً با روش عقلی و منطقی به پرسش‌های خود پاسخ می‌دهد و به تبیین و تحلیل موضوعاتش، یعنی موجود بماهو موجود و اقسام موجودات و علومی که مضاف‌الیه فلسفه‌های مضاف قرار می‌گیرند می‌پردازد، شاید به متون دینی نیازمند نباشد؛ ولی همان‌گونه که تاریخ اسلام گواهی می‌دهد، فیلسوفان اسلامی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، میرداماد و به‌ویژه صدرالمتألهین شیرازی با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، در تبیین، تحلیل و گسترش فلسفه تلاش بسیاری کرده‌اند و این به معنای تبدیل فلسفه به کلام نیست؛ زیرا بیشتر مسائل کلامی با روش نقلی به اثبات مدعیات دینی می‌پردازند؛ اما فلسفه با الهام‌گیری از آیات و روایات می‌تواند:

نخست: مسائل فلسفی جدیدی بیافریند که در منابع و آثار فیلسوفان گذشته وجود نداشته است.

دوم: مسائل مهم‌تر فلسفی را که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند، با بهره‌گیری از متون دینی مورد تأکید و تأیید قرار دهد.

ماقت لنفسه زار علیها و لو اخلی بینه و بی مایرید من عبادتی لدخله من ذلک العجب فیصیره العجب الی الفتنه باعماله و رضاه عن نفسه حتی یظن انه قد فاق العابدین و جاز فی عبادته حدالتقصیر فیتباعد منی عندذلک و هو یظن انه یتقرب الی».

مباحث دیگری مانند عشق و نفرت، شجاعت، تهور و جبن، عُجب و... نیز از مرزهای خویشتن‌شناسی است که در حکمت نبوی و علوی بدان اشاره شده است.

از دیگر کاستی‌های فلسفه اسلامی این است که حکیمان مسلمان کمتر به تعارض‌های ظاهری میان دستاوردهای فلسفی با آموزه‌های دینی و ظواهر و نصوص اسلامی توجه کرده‌اند. همین موجب شده است گاهی متکلمان یا فقها و اصولیان این تعارض‌ها را به صورت نقد بر حکمت و فلسفه مطرح کنند؛ برای نمونه فلاسفه اسلامی به حدوث نفوس با حدوث ابدان یا حدوث نفوس به وسیله حرکت جوهری ابدان بعد از حدوث اعتراف می‌کنند. حکیم سترگ معاصر علامه طباطبایی در نهایةالحکمه می‌فرماید: «بما تحقق في علم النفس من حدوث النفوس بحدوث الابدان علي ما هو المشهور او بحركة جواهر الابدان بعد حدوثها».[7] اما ائمه معصوم(علیهم السلام) در روایات برای روح، حدوثی قبل از حدوث بدن توصیف و تصویر کرده‌اند.

فلاسفه در بحث عقول عشره، محسوسات و عالم ماده را بعد از عقل فعال، یعنی عقل دهم قرار می‌دهند؛ در حالی که در روایات، محسوسات در مرتبه سوم قرار دارند یا در بحث علت فاعلی، فلاسفه عناصر را جزو فاعل‌های غیرعلمی و فاقد شعور می‌شمارند؛ برای مثال علامه طباطبایی در نهایةالحکمه می‌نویسد: «و الانواع فی ذلک علی قسمین: منها ما یصدر عنه

افعاله لطبعه من غیران یتوسط فیه العلم کالعناصر و منها ما للعلم دخل فی صدور افعاله عنه کالانسان»؛[۸] در حالی که در روایات *توحید* صدوق، «اشهد ان لا اله الا الله» بدین شکل تفسیر شده است: «اما قوله اشهد ان لا اله الا الله، فاعلام بان ان الشهادة لاتجوز الا بمعرفة من القلب... و اشهد سکان السموات و سکان الارضین و ما فیهن من الملائکة و الناس اجمعین و ما فیهن من الجبال و الاشجار و الدواب و الوحوش و کل رطب و لایابس بانی اشهد ان لاخالق الا الله».[۹] پس مطابق این‌گونه روایات، تمامی موجودات مادی، حتی جمادات از شعور خاصی برخوردارند.

البته نظام فلسفی ملاصدرا، به‌ویژه با مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود، به این‌گونه آسیب‌ها پاسخ داده است و مطابقت بیشتری بین فلسفه او و آموزه‌های دینی وجود دارد؛ هرچند حکمت متعالیه به صورت یکدست و یکنواخت در سراسر فلسفه از این شیوه بهره نجسته است.

پیشنهاد نگارنده این است که نه تنها بازنگری و بازپژوهی آثار فیلسوفان یونان و شارحان آنها ضرورت دارد، بلکه باید به فلسفه جدید غرب نگریست و نوآوری‌های فیلسوفان عقل‌گرا، تجربه‌گرا و حتی شکاک و نسبی‌گرا را پاس داشت. پاس‌داشتن فلسفه جدید غرب به معنای پذیرش دستاوردهای آن نیست، بلکه به منظور بالندگی، رشد و توسعه در فلسفه اسلامی است؛ برای نمونه مطالعه دغدغه‌های معرفت‌شناختی در حوزه تصورات و تصدیقات در فلسفه دکارت، جان لاک و هیوم، مسائل فلسفه سیاست در فلسفه هابز و هیوم، مسائل فلسفه اخلاق کانت، مسائل انسان‌شناختی روشنگران فرانسه مانند روسو، ظهور فلسفه تاریخ بوسوئه، ویکو، مونتسکیو و ولتر، دین‌شناسی شلایر ماخر و شوپنهاور، مسائل انسان‌شناختی و اوضاع حدی فیلسوفان «اگزیستانس»، مباحث زبان‌شناختی و کارکردهای زبان در فلسفه تحلیلی، عمل‌گرایی فیلسوفان پراگماتیست مانند پیرس، جیمز، شیلر، جان دیوئی، طغیان در برابر ایدئالیسم توسط رئالیسم در بریتانیا و امریکا از سوی مور و راسل، در بالندگی فلسفه اسلامی نقش بسزایی دارند.

شاید یکی از علت‌های گرایش معللانه روشنفکران جهان اسلام به مارکسیسم، لیبرالیسم، فمینیسم و...، مطرح نشدن پرسش‌های این مکاتب در حکمت اسلامی باشد. شاهد ادعای بنده این است که وقتی با همت علامه طباطبایی یا آقاعلی حکیم، فلسفه نوصدرایی شکل گرفت و در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به پرسش‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دکارتی و در دوره بعد مارکسیستی پاسخ داده شد، بسیاری از متفکران جهان اسلام به این پیران حکمت روی آورده، از معتقدات انحرافی دست شستند.

توجه به فلسفه‌های مضاف در فلسفه غرب مانند فلسفه ریاضی، فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه علوم اجتماعی و... نیز می‌تواند بر رشد فلسفه اسلامی مؤثر باشد؛ زیرا نویسنده معتقد است در منابع علوم اسلامی مانند منطق، فلسفه، کلام، اصول و... دستاوردهایی وجود دارد که می‌تواند به پاره‌ای از پرسش‌های فلسفه‌های مضاف و دانش‌های درجه دوم پاسخ دهد و زمینه را برای پاسخ به پرسش‌های دیگر فراهم آورد.

حکیمان معاصر مسلمان باید با بهره‌گیری از فلسفه غرب ـ دست‌کم در طرح پرسش‌های نو ـ به بالندگی و امروزی‌کردن فلسفه اسلامی بپردازند تا به یاری خدا در آینده بر فلسفه جدید غرب تأثیرگذار باشند. گرچه این پیشنهاد به‌عنوان آسیبی مسئله‌شناختی در فلسفه اسلامی مطرح شد، ممکن است خود گرفتار آسیب از خود بیگانگی و تقلید و غرب‌زدگی شود و بسیاری از روشنفکران جهان اسلام را مبتلا کند. دانش‌پژوهان آشنا به فلسفه اسلامی و غرب باید بکوشند همانند فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا با بهره‌وری از فیلسوفان ملل جهان به بالندگی و رشد فلسفه اسلامی بپردازند، نه اینکه مانند سرخسی و ابن‌راوندی گرفتار شک و تردید و الحاد شوند.

پیشنهاد دیگر این است که حکمت تولیدی که حکمای گذشته به هر دلیلی آن را از تقسیمات فلسفه جدا ساختند، دوباره به صحنه فلسفه بیاید؛ یعنی فلسفه تکنولوژی و صنعت به‌عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف به حقایق، به ساختار فلسفه اضافه شود. پس ادعای اصلی ما این است که معتقدیم با آشنایی نسبتاً تفصیلی با فلسفه اسلامی، پاره‌ای از آسیب‌ها و معضلات این فلسفه آشکار می‌شود؛ یعنی وقتی با نگاه و رویکردی بیرونی و درجه دوم و معرفت‌شناسانه به فلسفه نگاه کنیم، خلأها و کاستی‌هایی در فلسفه محقق فعلی خواهیم یافت. این کاستی‌ها ضرورت تأسیس فلسفه فلسفه اسلامی را می‌رساند.

بنابراین مقصود از فلسفه فلسفه اسلامی این است که فلسفه محقق فعلی که تاریخی را پشت سر نهاده است، یعنی فلسفه آغازشده از کندی تا عصر حاضر را با رویکرد بیرونی توصیف و تحلیل کنیم؛ بنابراین فلسفه را می‌توان با دو رویکرد درونی و بیرونی بررسی کرد.

ادعای ما این است که تمام علوم طبیعی و انسانی و اجتماعی و فنی و مهندسی و تمام حقایق عالم مبتنی بر مبادی فلسفی و عقلانی است که باید فلسفه اسلامی به آنها بپردازد؛ علوم و حقایقی که تمدن نوبنیاد اسلامی بدون آنها محقق نمی‌شود.

حاصل سخن آن است که انتظارات منطقی از فلسفه بسیار فراتر از فلسفه‌ای است که با عنوان فلسفه اسلامی تحقق یافته است. ما به دنبال فلسفه‌ای هستیم که به تمام زندگی ما سرایت و حتی مبانی دین‌شناسی ما را تأمین کند. این غرض و انتظار بدون شک نه تنها از فلسفه در مقام تحقق، بلکه از فلسفه در مقام تعریف هم بر نمی‌آید؛ یعنی فلسفه به معنای علمی که به عوارض موجود بماهو موجود می‌پردازد، جدای از آسیب‌های معرفتی و نقدها و چالش‌های منطقی‌اش، نمی‌تواند همه این انتظارات را پوشش دهد.

۱. استنباط مفاهیم و معارف عقلی مانند علم‌النفس، خداشناسی، راهنماشناسی، معادشناسی، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ... از نصوص دینی، البته با روش ضابطه‌مند و بدون تحمیل و تطبیق آرا و پیش‌فرض‌های ذهنی و مقایسه آموزه‌های دینی با داده‌های فلسفه اسلامی در هر سه مشرب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه.

۳. بازپژوهی و نوسازی فلسفه اسلامی با هدف استخراج، تنظیم و تنسیق منطقی مباحث و کشف ضعف‌ها و آسیب‌های آن و در حد امکان نظریه‌پردازی در قلمرو آن.

۴. اصطیاد فلسفه‌های مضاف از علوم عقلی اسلامی برای مقولات و علومی چون منطق، فقه و حقوق، علم، اخلاق، سیاست و... با نگاه درجه دوم و تاریخی و تحلیلی.

۵. بررسی و ارزیابی آرا و آثار منتقدان فلسفه مانند تجربه‌گرایان، پوزیتیویست‌ها، اگزیستانسیالیست‌ها، ظاهرگرایان، عقل‌گرایان مدرن، صوفیه، مکتب تفکیک، فلسفه تحلیل زبانی جهت بهره‌گیری در نوسازی فلسفه اسلامی.

۶. مطالعه کاربردی مباحث فلسفه اسلامی متناظر با نیازهای معاصر مانند نیازهای سیاسی، اقتصادی، حقوقی، فرهنگ و تمدن، روحی و روانی، اخلاقی و... .

۷. نگارش تاریخی‌ـتحلیلی و انتقادی فلسفه اسلامی و تدوین دقیق و مستند آرای حکیمان و سیر تاریخی اندیشه‌ها و تجزیه و تحلیل آنها به صورت فیلسوف‌محور و مسئله‌محور.

۸. مطالعه تطبیقی مکاتب و آرای فلسفی مانند مقایسه مکاتب فلسفه اسلامی با مکاتب کلامی، یونان باستان، مکاتب عرفانی، مکاتب فلسفی جدید و معاصر، داده‌های علم جدید و تبیین و طبقه‌بندی مکاتب فلسفه اسلامی و مقایسه تطبیقی آنها برای کشف تمایزها و قوت و ضعف‌های فلسفه اسلامی.

۹. مرزبندی فلسفه با علم و دین و عرفان و هنر و اسطوره.

۱۰. تدوین شیوه نگارش و تعلیم فلسفه اسلامی برای سطوح مختلف کودکان و نوجوانان و جوانان و متخصصان.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ر.ک: اراکی، محسن، دروس خارج اصول فقه (مخطوط)، ص۱۳ـ۱۵.

۲. در تبیین چیستی روش تحقیق از این منابع استفاده شده است: سرانا، گپالا، روش تطبیقی در علوم اجتماعی، ترجمه رحیم فرخ‌نیا؛ قاسم، محمد، المدخل الی منهاج البحث العلمی؛ ملکیان، مصطفی، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش۱۴، تابستان ۱۳۸۰، ص۲۷۳ـ۲۹۲؛ حسینی بهشتی، علیرضا، «روش‌شناسی در حوزه اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش۹، تابستان ۱۳۷۹، صص ۲۸۳، ۳۰۲.

۳. Philosophy of Islamic Philosophy.

۴. مقصود از غیره، سایر رویکردهای غیرمعروف مانند رویکرد ابوریحان بیرونی و اخوان‌الصفا است که در تاریخ فلسفه اسلامی گزارش شده‌اند.

۵. Concrete Object is one that you can see and feel (oxford advanced lerners, p. ۲۴۵).

۶. Case study.

۷. طباطبایی، محمدحسین، نهایة‌الحکمه، المرحلة الحادیة عشر، الفصل الرابع عشر، ص۲۶۳.

۸. همو، نهایة‌الحکمه، ص۱۷۳ـ۱۷۴.

۹. شیخ صدوق، التوحید، باب تفسیر حروف الاذان و الاقامه، ح۱، ص ۲۳۹.





هستی و چیستی فلسفه اسلامی

دکتر محمد فنایی اشکوری*

اشاره

با قاطعیت می‌توان گفت در عالم اسلام، فیلسوف مشائی به معنای ارسطویی محض به‌سختی می‌توان یافت. حکمایی مثل فارابی و ابن‌سینا هیچ‌گاه عقلگرای انحصاری نبودند و برای وحی و اشراق در معرفت، جایگاه رفیعی قائل بودند. روح این فلسفه تفاوت جدی با فلسفه یونانی دارد. محور اندیشه فلسفی در جهان اسلام، اندیشه توحید است که اساس و محور باور اسلامی است. با محوریت‌یافتن توحید در فلسفه اسلامی، سه مسئله بنیادین که فرع بر توحیدند، وارد این فلسفه شد. یعنی مفاهیم خلقت، نبوت و قیامت. با این بیان اگرچه معمولاً مکتب‌های فلسفی اسلامی را به سه مکتب مشائی، اشراقی و متعالیه تقسیم می‌کنند؛ اما باید خاطرنشان کرد ما در عالم اسلام، فیلسوف مشائی محض یا فیلسوف اشراقی محض نداریم. فلاسفه اسلامی هر سه منبع عقل، اشراق و وحی را به رسمیت می‌شناسند و از آنها بهره می‌گیرند؛ اما می‌توان از غلبه یکی از این عناصر در گروه‌های مختلف سخن گفت؛ بنابراین مشائیان مسلمان کسانی‌اند که عمدتاً بر عقل تکیه دارند، نه انحصاراً. اشراقیانی همچون سهروردی نیز که دل در گرو شهود دارند از عقل بیگانه نیستند، بلکه بر هماهنگی عقل و اشراق تأکید می‌کنند. این هماهنگی در حکمت متعالیه به اوج می‌رسد. ملاصدرا با استفاده از میراث مشائی، اشراقی، عرفانی و کلامی می‌کوشد نظامی را طراحی کند که در آن برهان، عرفان و قرآن با هم هماهنگ و همسو باشند.

---

* دکتر محمد فنایی اشکوری، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و مدرس فلسفه تطبیقی در موسسه امام خمینی ﷺ است. کتبی چون معرفت‌شناسی دینی، بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا و مقالاتی چون عقل و عقل‌گرایی در اندیشه شیعی و فلسفه اسلامی و فلسفه غرب از آثار علمی ایشان است.



استفاده صاحبان علوم مختلف دینی از فلسفه، موجب قوت و غنای آن علم می‌شود. نقش فلسفه در فهم معارف دین بسیار تعیین‌کننده است. مکتب‌های کلامی و الهیاتی دانسته یا نادانسته بر پیش‌فرض‌های فلسفی مبتنی‌اند.



تعریف علم فلسفه

واژه فلسفه در طول تاریخ قبض و بسط‌های معنایی بسیاری پیدا کرده و کاربردهای گوناگونی داشته است. در اینجا به سه کاربرد رایج‌تر اشاره می‌کنیم.

الف) فلسفه در اصطلاح ارسطویی به مطلق علوم حقیقی گفته می‌شود. ابن‌سینا نیز در آغاز *الهیات شفا* فلسفه را به همین معنا به کار می‌گیرد. فلسفه در این کاربرد به نظری و عملی تقسیم می‌شود. فلسفه نظری شامل الهیات، طبیعیات و ریاضیات و فلسفه عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌شود. این معنا از فلسفه همه علوم حقیقی آن زمان اعم از الهیات، ریاضیات، علوم تجربی و علوم انسانی را در بر می‌گیرد و فقط علوم اعتباری مثل ادبیات و علوم ناظر به امور جزئی مثل تاریخ را پوشش نمی‌دهد.

به این معنا فلسفه علم واحدی نیست، بلکه علوم مختلف است. از این رو، ابن‌سینا از آن به علوم فلسفی تعبیر می‌کند. چون فلسفه به این معنا علم واحدی نیست، در نتیجه موضوع واحدی ندارد؛ چنان‌که روش واحدی هم ندارد. فلسفه عنوانی برای علوم مختلف است که هر یک از آنها موضوع و روش خاص خود را دارد. غرض از تحصیل فلسفه به این معنا، استکمال قوه نظری و عملی انسان است. امروزه فلسفه به این معنا به کار نمی‌رود و کسی ریاضیات و علوم طبیعی را فلسفه نمی‌خواند، بلکه فلسفه را قسیم این علوم قرار می‌دهند.

ب) فلسفه در کاربرد دوم همان چیزی است که در کاربرد نخست به آن الهیات یا فلسفه اولی یا مابعد الطبیعه گویند. فلسفه در این کاربرد یکی از علوم فلسفی به معنای اول است. بهتر است از این معنا به «فلسفه اولی» یا مابعد الطبیعه تعبیر شود. فلسفه به این معنا علم واحد است که موضوع و روش خاص خود را دارد. موضوع فلسفه اولی، وجود (یا موجود بما هو موجود) است و روش آن عقلی است. به تعبیر دیگر، فلسفه اولی هستی‌شناسی عقلی است. بنابر آنچه گفتیم، فلسفه اولی عبارت است از: علم به احکام عام هستی یا علم به موجود بماهو موجود با روش عقلی.

امروزه در حوزه‌های علمیه فلسفه بیشتر به این معنا به کار می‌رود. کتاب‌های *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه* به این معنا کتاب‌های فلسفی‌اند. مخالفت برخی از متشرعان با فلسفه نیز بیشتر ناظر به فلسفه اولی است. نسبت فلسفه به معنای اول با فلسفه به معنای دوم نسبت عام و خاص است. فلسفه اولی شعبه‌ای از فلسفه به معنای عام است. پس فلسفه به معنای عامش شامل فلسفه اولی نیز می‌شود.

ملاصدرا در تعریف فلسفه می‌گوید: فلسفه استکمال نفس انسانی است به واسطه معرفت حقایق موجودات، آن‌گونه که هستند، به مقدار توان بشر و تصدیق به وجود این حقایق با برهان نه با ظن و تقلید.[1]

اگر مراد از معرفت حقایق موجودات، شناخت احکام موجود بماهو موجود باشد، این تعریف، تعریف فلسفه اولی خواهد بود؛ اما اگر مراد از شناخت حقایق موجودات، معنای عام آن باشد و شامل شناخت احکام خاص هر موجودی شود، در آن صورت این تعریف برای فلسفه نظری به معنای عام آن است.

ج) کاربرد رایج امروزی فلسفه، متفاوت با دو کاربرد یادشده است. امروزه در دنیا فلسفه به مجموعه‌ای از علوم عقلی گفته می‌شود. این معنا خاص‌تر از معنای اول و عام‌تر از معنای دوم است. فلسفه در کاربرد سوم شامل علوم طبیعی و انسانی و ریاضی نمی‌شود، بلکه محدود به علوم عقلی است؛ اما علوم عقلی امروزی بسی گسترده‌تر از علوم عقلی ارسطویی و سینوی است. علوم عقلی قدیم شامل الهیات، منطق و بخش‌هایی از علم النفس می‌شد؛ اما شعبه‌های علوم عقلی امروزی بسیار گسترده است و فلسفه در این کاربرد، شامل ده‌ها علم می‌شود. معرفت‌شناسی، فلسفه اولی، فلسفه ذهن، فلسفه دین، فلسفه اخلاق و فلسفه علم برخی از معروف‌ترین شعبه‌های فلسفه‌اند. امروزه فلسفه در دانشکده‌های دنیا به این معنا به کار می‌رود. چنان‌که دیدیم، فلسفه در این معنا نیز یک علم نیست، بلکه شامل علوم مختلف است و در نتیجه موضوع واحدی ندارد. هر موضوعی را می‌توان مورد مطالعه فلسفی قرار داد. در این اصطلاح سوم، در تعریفی عام و اجمالی از فلسفه می‌توان گفت: «فلسفه تفکر عقلی روشمند و نظام‌مند درباره پرسش‌های بنیادین و غایی در هر موضوعی است».

چنان‌که گفتیم فلسفه اولی که محور تفکر فلسفی در عالم اسلامی است، شعبه‌ای از فلسفه به این معنای سوم است و نسبتش با این معنا، نسبت خاص و عام است. یکی از بایسته‌ها در فلسفه اسلامی لزوم بسط تفکر فلسفی به سایر حوزه‌های فلسفه و طرح شعبه‌های جدید فلسفه است. فلسفه را نباید در حوزه مباحث هستی‌شناسی محدود کرد، کما اینکه در گذشته ما چنین نبوده‌ایم و امروزه هم در دنیا چنین نیست؛ البته برخی از این شعبه‌های فلسفه در دهه‌های اخیر در ایران مطرح شده‌اند، مثل معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و فلسفه علم. یکی از ضروریات در اصلاح و بازسازی علوم انسانی، پرداختن به این فلسفه‌ها است. لازم است شعبه‌های مختلف فلسفه به طور جدی مطرح شوند و با نگاه عقلی و اسلامی منقح شوند و گسترش یابند.

موضوع، روش و غایت فلسفه

فلسفه به معنای اول چون علم واحد نیست، موضوع واحد ندارد، چنان‌که روش واحد ندارد. در الهیات روش عقلی است؛ اما مثلاً در علوم طبیعی، روش تجربی است. غایت فلسفه به معنای عام ارسطویی را استکمال نفس دانسته‌اند؛ البته همه علوم نظری و عملی در نهایت باید به کمال و سعادت انسان کمک کنند. استکمال نفس انسانی غایت نهایی فلسفه و البته هر عمل اختیاری عقلانی باید باشد. از نگاه اسلامی غایت هر علم و عملی باید قرب به حق تعالی باشد که همان کمال حقیقی است؛ اما غایت خاص فلسفه به این معنا، شناخت حقایق و ارزش‌ها یا هست‌ها و بایدها است.

فلسفه به معنای دوم یا همان فلسفه اولی موضوعش «هستی» و روش آن عقلی است. غایت بی واسطه در هر علمی، غایت علمی و معرفتی است؛ از این رو غایت فلسفه اولی، ارائه تصویری عام از هستی و به عبارت دیگر ارائه جهان‌بینی است. برخی از موضوعات و مبادی دیگر علوم نیز در فلسفه اولی تأمین می‌شوند.

فلسفه به معنای سوم چون علم واحد نیست، موضوع واحد ندارد. روش عام در فلسفه به معنای سوم، عقلی است؛ اما به جهت تنوع شعبه‌های فلسفه و همین‌طور تنوع مکتب‌ها و رویکردها در فلسفه می‌توان از روش‌های فرعی گوناگونی بحث کرد؛ مثلاً از روش تفکر فلسفی سنتی، روش فلسفه تحلیلی و روش فلسفه اگزیستانس و قاره‌ای سخن گفت. غایت خاص و بی‌واسطه هر شعبه از فلسفه، شناخت احکام موضوع آن شعبه است که متفاوت با دیگری است و باید در همان شعبه مطرح شود.

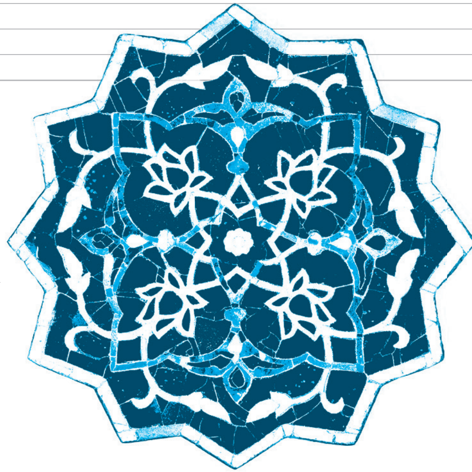
تفاوت حکمت و فلسفه

معنای لغوی فلسفه با حکمت قرابت بسیاری دارد. فلسفه در زبان یونانی به معنای عشق به فرزانگی است. «سوفیا» همان حکمت یا فرزانگی است. حکمت متضمن معرفت و فضیلت است، فقط دانش بحثی و حصولی نیست. علاوه بر آن بصیرت و عمل و شدن نیز در آن مطرح است. حکمت قرآنی نیز همان معرفت و فضیلت است. از این جهت است که در کلام الهی حکمت خیر کثیر خوانده شده است: «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا»؛ اما با تنوع و تطوری که فلسفه در طول تاریخ یافته است، نمی‌تواند معادل با حکمت باشد. فلسفه مادی و پوچ‌گرا و شکاک، حکمت نیست. حتی فلسفه بحثی محض را هم نمی‌توان مساوی با حکمت قرآنی دانست. گرچه معرفت عقلی-فلسفی می‌تواند جزئی از حکمت باشد، حکمت بدون توحید و معنویت و اخلاق معنا ندارد. صرف تفکر نظری بدون اینکه منتج به معنویت و اخلاق شود، حکمت نیست؛ گرچه برای رسیدن به حکمت، تفکر نظری نیز لازم و شرط است.

اهمیت علم فلسفه در هندسه علوم حوزوی

خردورزی فصل ممیز انسان از غیر انسان است. مصداق اعلی و بارز خردورزی، تفکر در آفاق و انفس است که





کار فلسـفه اسـت. وقتـی چنین تفکـری روشـمند و نظام‌مند باشـد، به آن فلسـفه می‌گوییم. ما برای رسـیدن به جهان‌بینی عقلی و شـناخت عقلانی دین، به تفکر نظری فلسـفی نیازمندیم؛ بنابراین، فلسـفه پشـتوانه عقلانی زندگی انسـانی و دین‌باوری و دین‌ورزی اسـت. فلسفه نسبت بـه علـوم نیز جنبه بنیـادی و مبنایی دارد. عقـل در هر علمی حتی در علوم نقلی، نقش مهمی بر عهـده دارد. هـر علمـی مبانی و مبـادی و پیش‌فرض‌هایی دارد که عقل نقش مهمی در کشـف و فهم و تحلیل و تبیین و نظام‌بخشـی آنها دارد. این کاری اسـت که در فلسـفه انجام می‌گیرد. اسـتفاده صاحبـان علـوم مختلف دینی از فلسـفه، موجب قـوت و غنای آن علم می‌شـود. نقش فلسـفه در فهـم معارف دین بسـیار تعیین‌کننده اسـت. مکتب‌هـای کلامی و الهیاتی دانسـته یا نادانسـته بـر پیش‌فرض‌های فلسـفی مبتنی‌انـد. ما در هر علمـی، حتی علوم شـرعی مثل فقه و علـوم ادبـی مثل نحو، نیازمند تحلیل و اسـتدلالیم. فلسـفه و ذهن فلسـفی کمک شـایانی به دقت در تحلیل‌ها و اسـتدلال‌ها می‌کند. یکی از اموری که امروزه در علوم اسـلامی لازم اسـت، تدوین فلسـفه علوم اسـلامی است، مثل فلسفه فقه، فلسـفه اصول و فلسفه کلام. این فلسفه‌ها می‌تواننـد حلقه وصل فلسـفه با علوم اسـلامی و همین‌طـور حلقه وصل علوم اسـلامی و علوم انسـانی جدید باشند.

مبانی و قواعد اصلی حاکم بر علم فلسفه

قـوام فلسـفه بـه روش عقلی اسـت. این نکته در بین همه شـعبه‌های فلسـفه مشـترک اسـت. فلسـفه در تعریف و تحلیل، در اسـتدلال و در نظام‌مندسـازی از روش عقلی اسـتفاده می‌کند؛ اما برای شـناخت مبانی و قواعد هر شـعبه از فلسـفه باید به سراغ همـان شـعبه رفت. هر شـعبه‌ای حکـم خـاص خـود را دارد. مهم‌ترین شعبه‌های فلسـفه، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اسـت. ایـن دو شـاخه در شـکل‌گیری اولیـه خـود، ابتنایی بر علـوم دیگر ندارنـد، بلکه خود مبنـای دیگـر معارف‌اند؛ گرچه در توسـعه و تکاملشـان می‌تواننـد از علـوم دیگر بهـره ببرند. آنچه این دو شـاخه از فلسـفه به طور ضروری بر آن مبتنی‌اند معـارف اولیـه یا به تعبیر قدما بدیهیات اسـت، اعم از بدیهیات منطقی محض، فطریات و علوم حضوری. فیلسـوف می‌تواند کارش را بـا مفاهیـم اولیـه و گـزاره هـای بدیهی شـروع کند؛ البته این شـاخه‌های فلسـفه در مسـیر رشـد و توسـعه خود از سـایر معارف بشـری بهره می‌گیرند و از آنها متأثرند؛ بنابراین فلسـفه در سـاختار و سـاختمان اصلی‌اش چندان وابسـته به علوم دیگر نیست؛ گرچه علوم دیگر وابسـته بـه فلسـفه‌اند و گرچه علـوم دیگر می‌توانند بر غنا و گسـتره فلسـفه بیفزایند.

الهیات اجتماعی‌ای کـه علامه طباطبایی تأسیس کرد و توانست تشیع را به جهان معرفی کنـد، بایـد در حوزه‌های علمیه دنبال شود.

مدارس و مکاتب مهم فلسفه اسلامی

پس از ترجمه آثار فلسـفی یونانی به عربی، بیشـترین آثاری که مورد توجه فیلسـوفان اسـلامی نخسـتین قـرار گرفـت، آثـار ارسـطو به‌ویـژه در حوزه‌های منطـق، مابعدالطبیعه، علـم النفس و اخـلاق بـود؛ البتـه فیلسـوفانی چون فارابی از اندیشـه سیاسـی افلاطـون تأثیر پذیرفتنـد؛ اما در مجمـوع تأثیرگـذاری ارسـطو از دیگران بیشـتر بود. فلسـفه نوافلاطونی نیز به دلیـل غلبه نگاه عرفانی با اسـتقبال مواجه شـد و کتاب *اثولوجیای* شـیخ یونانی که معمولاً گمان می‌کردند از آن ارسـطو اسـت، بر شکل‌گیری الهیات فلسفی اسلامی تأثیر گذاشت. این کتاب تقریر فرفریوس از افلوطین بوده اسـت.

فلسـفه ارسـطو را فلسفه مشـائی (peripatetic) می‌گویند. در معرفت‌شناسی ارسطویی عقل یکه‌تاز میدان معرفت اسـت و وحی و اشـراق در آن جایگاهی ندارد. گرچه فیلسـوفان نخسـتین اسـلامی را مشـائی می‌گوینـد و گاهی از آنان با عنوان مشـائیان متأخر یـاد می‌کنند، با قاطعیت می‌توان گفت در عالم اسـلام، فیلسـوف مشـائی به معنای ارسـطویی محض به‌سختی می‌توان یافت. حکمایی مثل فارابی و ابن‌سـینا هیچ‌گاه عقلگرای انحصاری نبودند و برای وحی و اشـراق در معرفـت، جایـگاه رفیعی قائل بودند. بعضی محققان غربی آنان را بیشـتر نوافلاطونی می‌دانند تا مشـائی. حق این اسـت که آنان گرچه از ارسـطو و نوافلاطونیان تأثیر پذیرفتند، تأثیری که از آموزه‌های اسـلامی پذیرفتند، سـاختمان فلسـفه یونانی را متحول کرد. گرچه در فلسفه اسلامی حضور عناصر یونانی چشـمگیر اسـت، روح این فلسفه تفاوت جدی با فلسـفه یونانی دارد. محور اندیشـه فلسـفی در جهان اسـلام، اندیشـه توحید اسـت که اسـاس و محور باور اسـلامی است. با محوریت‌یافتن توحید در فلسـفه اسـلامی، سـه مسـئله بنیادین که فرع بر توحیدند، وارد این فلسـفه شـد. این سـه مسـئله عبارت‌اند از مفهوم خلقت، نبوت و قیامت. این عناصر که سـتون فقرات تفکر اسـلامی را تشـکیل می‌دهند، در فلسـفه یونانی جایگاهی ندارند. در فلسفه اسلامی از همان آغاز، تحت تأثیر تعالیم اسـلامی، گرایشـی به سـمت هماهنگی با وحی و عرفان شـکل گرفـت که تدریجاً توسـعه و تکامل یافت.

گاهی می‌گویند ابن‌رشـد فیلسـوف مشـائی محض اسـت. آنچه در این باره باید گفت این اسـت که ابن‌رشـد در مقام شـرح و تفسـیر فلسفه ارسـطو، مشائی محض اسـت و می‌کوشد به ارسطو وفادار باشـد و در تفسـیر آرای ارسـطو از اندیشه‌های نوافلاطونی و اسلامی استفاده نکند و ارسطو را آن‌گونه که اسـت تفسـیر کند، برخلاف فیلسـوفان اسـلامی دیگر مثل فارابی و ابن‌سـینا که ادعا می‌شـود در تفسـیر آنان از فلسفه ارسـطو، عناصر نوافلاطونی و گاه اسلامی دخالت می‌کند؛ امـا نبایـد پنداشـت کـه ابن‌رشـد در جهان‌بینـی خود ارسـطویی محض اسـت. ابن‌رشـد متکلم و فقیهـی اسـلامی اسـت و دیدگاهـش درباره هسـتی و خـدا و انسـان، بیش از هرچیـز بر وفق آموزه‌های دینی اسـت.

معمولاً مکتب‌های فلسـفی اسـلامی را به سه مکتب مشائی، اشـراقی و متعالیه تقسـیم می‌کنند؛ اما باید خاطرنشان کرد ما در عالم اسـلام، فیلسـوف مشائی محض یا فیلسـوف اشراقی محض نداریم. فلاسـفه اسـلامی هر سـه منبع عقل، اشـراق و وحی را به رسـمیت می‌شناسـند و از آنها بهره می‌گیرند؛ اما می‌تـوان از غلبـه یکـی از ایـن عناصـر در گروه‌های مختلف سـخن گفت؛ بنابرایـن مشـائیان مسـلمان کسـانی‌اند کـه عمدتـاً بـر عقل تکیـه دارند، نه انحصـاراً. اشـراقیانی همچون سـهروردی نیـز کـه دل در گـرو شـهود دارند از عقـل بیگانه نیسـتند، بلکـه بر هماهنگـی عقل و اشـراق تأکیـد می‌کنند. ایـن هماهنگی در حکمت متعالیـه به اوج می‌رسـد. ملاصدرا با اسـتفاده از میراث مشـائی، اشـراقی، عرفانی و کلامی می‌کوشـد نظامی را طراحی کند که در آن برهـان، عرفـان و قـرآن با هم هماهنگ و همسـو باشـند.

نکتـه کلیـدی در اینجـا این اسـت کـه همه حکمای اسـلامی به‌رغـم تفاوت مشـرب‌هایی که دارند، قوام فلسـفه را به برهان عقلی می‌دانند. در حوزه مسـائل فلسـفی اگر از آموزه‌های قرآنی و روایـی یا یافته‌های عرفانی اسـتفاده می‌کنند، هرگـز آنها را جایگزین برهان عقلی نمی‌کنند. هم فیلسـوف مشـائی و هم اشـراقی و هم متعالیه برای مدعای خود، برهان عقلی اقامه می‌کنند؛ اما فیلسـوف متعالیه به این قانع نیسـت، بلکه می‌کوشـد از راه شـهودی نیز به آن دست یابد و حکم وحی را نیز به دسـت آورد. او می‌کوشـد به هماهنگی برهان و عرفان و قرآن برسـد؛ البته اگر در مـوردی نتوانسـت بـر آمـوزه‌ای از آموزه‌های دینی برهان اقامه کنـد، گرچه آن آمـوزه را به‌عنوان بحـث فلسـفی ارائه نمی‌کنـد، بر پایه وحـی آن را می‌پذیرد. هـر آموزه وحیانی حجت تام اسـت، چه برهان عقلی برای اثبات آن در دسـت باشـد و چه نباشـد؛ به عبارت دیگر، حکمای اسـلامی دو حیثیـت دارنـد: هـم فیلسـوف‌اند و هم متکلم. آنجا که فلسـفه می‌ورزند، معیار و مـلاک رد و قبولشـان برهان عقلی اسـت؛ اما برهان عقلی تنها ملاک معرفت نیسـت. ممکن است نتوان بر هـر آمـوزه وحیانی به طـور بالفعل برهان عقلی اقامه کـرد. چنین گزاره‌ای بـر پایه وحی پذیرفته می‌شـود و در حوزه علم کلام قرار می‌گیرد، نه فلسـفه؛ در عین حال قاطبه حکمای اسـلامی بر

نگاره

کلام رهبری

توجه به فلسفه اسلامی در حوزه

«حوزه علمیه قم... مبادا پرچم فلسفه اسلامی را زمین بگذارد! من احساس خطر می‌کنم! فلسفه اسلامی، فلسفه بسیار والایی است؛ فلسفه اسلامی، آن منطق عقلانی است که می‌تواند بی‌پایگی بسیاری از تفکرات شبه‌فلسفی و فلسفی را روشن کند. فلسفه اسلامی افتخار حوزه‌های علمیه است! پرچم فلسفه اسلامی، همیشه در دست حوزه‌های علمیه بوده و بیش از همه در دوران‌های اخیر، حوزه علمیه قم، آن را در دست داشته است. مبادا این پرچم را زمین بگذارید! ... فلسفه اسلامی، باید در سطوح مختلف، با شیوه‌های خوب، با کتاب‌های قوی و با استفاده از متون راقی گذشته تدریس شود».

«ما اگر کاری کنیم که فلسفه از پایگاه خودش که شهر قم است، فرار کند، آن وقت بایَد بیاییم به تهران و دنبالِ فیلسوف بگردیم؛ دنبال فیلسوف اسلامی! یعنی مردم به هر حال، دنبال پاسخ‌های فلسفی هستند. امروز فلسفه در دنیا، جایگاه بسیار والایی دارد و نمی‌شود از فلسفه صرف‌نظر کرد؛ لذا اصل فلسفه، حتماً باید ترویج شود و باید عده‌ای متخصص شوند و فلسفه بخوانند».

این نکته توافق دارند که هیچ آموزه‌ای از آموزه‌های راستین دین، ناسازگار با عقل و برهان نیست. در موارد نادری خلاف این سخن ادعا شده است که از نظر تاریخی محل بحث و خلاف است؛ مانند آنچه در رساله اضحویه منسوب به ابن‌سینا در مورد معاد جسمانی آمده است.

نکته آخر در این زمینه این است که گرایش‌های فرعی فلسفی در جهان اسلام متنوع و بسیار است که اینجا مجال طرح آن نیست. همچنین مشرب‌های معرفتی در جهان اسلام منحصر به مکتب‌های فلسفی نیست، بلکه در کنار آن مکتب‌های کلامی، عرفانی و اهل حدیث نیز وجود دارند که آنها نیز در درون خود از تنوع چشمگیری برخوردارند.

ویژگی ها و تمایز های مکتب های فلسفی اسلامی

با تسامحی که در اطلاق عناوین مشائی و اشراقی در مورد فلاسفه اسلامی به کار می‌رود، ویژگی اصلی هر یک از اینها و تمایزشان از یکدیگر در روش تحصیلِ معرفت و مواجهه با واقع است. فیلسوف مشائی عمدتاً بر عقل تکیه دارد، به طوری که اگر با تحلیل و استدلال عقلی به نتیجه‌ای رسید، رسالت معرفتی‌اش را پایان‌یافته می‌داند. برای فیلسوف اشراقی سیر عقلی نیمی از سیر او است. حکیم اشراقی مدعی است پیش از حرکت عقلی یا پس از آن و یا همراه با آن، سیر معرفتی دیگری دارد که سیر شهودی است. او اگر حقیقت معقول را مشهود کند، آرام می‌شود.

فیلسوف متعالیه افزون بر این، دغدغه متن دینی را نیز دارد و معقول و مشهود خود را به وحی عرضه می کند و با عیار وحی می‌سنجد. تفاوت مواضعی که بین فلاسفه مشائی و اشراقی و متعالیه دیده می‌شود، مثل اختلاف در بحث اصالت وجود یا ماهیت، وحدت یا کثرت وجود، یا قول به وجود هیولا یا انکار آن، تفاوت‌های بالعرض و ثانوی‌اند و نمی‌توانند تمییزدهنده این مکتب‌ها باشند.

تفاوت مشرب‌های معرفتی فیلسوفان اسلامی به معنای تضاد و ناسازگاری بنیادین آنها نیست، بلکه تفاوت بیشتر طولی یا به گونه اقل و اکثر است. در واقع فلسفه اسلامی یک سنتِ فلسفی است که تدریجاً بسط یافته و رشد کرده است؛ مثلاً فلسفه اشراقی، روش عقلی مشائی را رد نمی‌کند، بلکه آن را لازم اما ناکافی می‌داند. همین‌طور است موضع حکمت متعالیه نسبت به نظام های معرفتی قبلی. حکمت اسلامی در سیر تاریخی‌اش به سوی جامعیت معرفتی پیش رفته است. این امر در واقع نشانگر تأثیر تعالیم اسلام است؛ چرا که معرفت‌شناسی اسلامی و قرآنی یک معرفت‌شناسی جامع‌نگر است که همه روش‌های معرفت را تصدیق می‌کند و بر جمع آنها تأکید دارد.

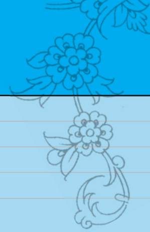
جغرافیای فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی جغرافیای پهناوری از جهان اسلام را در نوردیده است. محور فلسفه در جهان اسلام، حوزه فرهنگی و تمدنی ایران بوده است. یکی دیگر از قطب‌های فلسفه اسلامی، مغرب اسلامی یا اندلس با محوریت قرطبه بود که خوش درخشید؛ اما متأسفانه دوام نیافت. در جهان عرب و بعدها در شبه قاره هند نیز فلسفه اسلامی حضور یافت و تأثیراتی از خود بر جای گذاشت؛ اما این سنت در ایران از بدو پیدایش فلسفه اسلامی تا به امروز به صورت پویا و فعال ادامه داشته و همچنان زنده و زاینده است.

از این سخن نباید برداشتی نژادپرستانه داشت، آن‌چنان که برخی از اروپاییان با این رویکرد از فلسفه در جهان عرب سخن گفته‌اند و نژاد عرب را فاقد توان فلسفی قلمداد کرده‌اند. این‌گونه اظهار نظرها منشأی جز خودبرتربینی و نژادپرستی منحط ندارد و از نگاه اسلامی مردود است. ما فیلسوفان بزرگی از میان عرب‌ها داشته‌ایم، مانند کندی، ابن‌رشد و ابن‌خلدون، چنان‌که بزرگ‌ترین مخالف فلسفه یعنی غزالی ایرانی بوده است. غزالی عالم و متفکر بزرگی بود؛ اما با فلسفه میانه خوبی نداشت.

اینکه فلسفه در خارج از جهان شیعه رونق نیافت، علل تاریخی و مذهبی دارد. به دلیل مخالفت‌های کسانی مثل غزالی و ابن‌تیمیه و پیروان ابن‌تیمیه تا سلفیان امروز با فلسفه و به جهت غلبه ظاهرگرایی و قشری‌نگری در میان عالمان مسلمان، متأسفانه فلسفه در میان اهل تسنن طرد شد و در بسیاری از مناطق جهان اسلام که این تفکر حاکم بود، فلسفه رمق و رونقی نیافت. اوج تفکر عقلی در این حوزه‌ها همان کلام اشعری و معتزلی بود. کلام معتزلی به عللی که جای ذکر آن نیست، زوال یافت و کلام اشعری یکه‌تاز میدان شد تا اینکه با ظهور و رواج تفکر سلفی حتی کلام اشعری هم مجال جولان نیافت.

از نگاه شیعی پس از رحلت حضرت رسول(صلی الله علیه وآله) ائمه جانشینان برحق پیامبرند. در کنار سایر شئون امامت، مرجعیت علمی دینی منحصر در ایشان است. حتی کسانی که به عصمت ائمه اقرار نمی‌کنند، به جایگاه والای علمی ایشان اعتراف دارند. شیعه می‌دانست که پرسش‌های دینی خود را در حوزه‌های مختلف از چه کسی باید بپرسد. عالمان دین شاگردان ائمه و بیانگر معارف آنان بودند و مرجعیت ذاتی و استقلالی نداشتند. به‌رغم فشارهای خلفای جور، ائمه در باب معارف عقلی و معنوی همانند مباحث اخلاقی و آموزه‌های فقهی در طول بیش از دو قرن، آموزش‌های لازم را عرضه کردند که نهج البلاغه و صحیفه





معمولاً مکتب‌های فلسفی اسلامی را به سه مکتب مشائی، اشراقی و متعالیه تقسیم می‌کنند؛ اما باید خاطرنشان کرد ما در عالم اسلام، فیلسوف مشائی محض یا فیلسوف اشراقی محض نداریم. فلاسفه اسلامی هر سه منبع عقل، اشراق و وحی را به رسمیت می‌شناسند و از آنها بهره می‌گیرند.





سجادیه و کتب اربعه نمونه‌هایی از آن معارف‌اند. این میراث قویم خود پشتوانه عظیمی را برای تفکر عقلی پدید آورد؛ اما در میان اهل تسنن پس از رحلت حضرت رسول (صلی الله علیه وآله) مرجعیت علمی دینی واحدی وجود نداشت. رواة، فقها و متکلمان هر یک با افکار و سلیقه‌های مختلف مدعی تعلیم دین بودند و هیچ فرد و گروهی از جامعیت علمی لازم برخوردار نبود. این خود زمینه را برای ظاهرگرایی حتی در حوزه اعتقادات فراهم آورد.

در ایران به دلیل پیشینه فلسفه در بین حکمای خسروانی ایران قدیم و آموزه‌های امامان شیعه و طرح مباحث عقلی و تشویق ائمه اطهار(علیهم السلام) به آن، زمینه برای گرایش به فلسفه و رشد آن بیش از دیگر جاها فراهم شد. گرچه در ایران نیز فلسفه همواره مخالفان سرسختی داشته و حتی امروز هم دارد، به جهاتی که ذکر شد فلسفه توانست به حیات و پویایی خود ادامه دهد. خوشبختانه امروزه شاهد موجی از گرایش به فلسفه اسلامی در جهان اسلام از آفریقا و جهان عرب تا شرق آسیا هستیم که امید است منشأ اثر و زمینه تحولی جدید گردد.

گرچه جریان تصوف نیز در سراسر جهان اسلام پراکنده بوده و شخصیت‌هایی مثل ابن‌عربی از مغرب جهان اسلامی برخاستند، مهد اندیشه عرفانی نیز همواره ایران بوده است. عرفان نظری پس از آنکه در قرن‌های هفتم و هشتم به اوج خود رسید، تقریباً حرکت رو به رشدش در جهان اسلام متوقف شد؛ اما رشد فلسفه اسلامی در ایران و نزدیک‌شدن عرفان و فلسفه به یکدیگر موجب شد که این شاخه از علوم اسلامی نیز در ایران به رشد و توسعه‌اش ادامه دهد که امروزه نیز این جریان به صورت بالنده‌ای پیش می‌رود.

در باب فقه و به‌ویژه علم اصول نیز می‌توان سیر مشابهی را در جهان شیعه، به‌ویژه در دو مرکز مهم علوم شیعی یعنی نجف و قم مشاهده کرد؛ البته در همه این عرصه‌ها وضعیت به هیچ وجه ایده‌آل نیست و نقص و کمبود بسیار است و آنچه نیاز داریم بسی بیش از آن چیزی است که به آن دست یافته‌ایم.

در باب سایر علوم اعم از علوم طبیعی و انسانی می‌دانیم که در گذشته‌های دور، جهان اسلام و تمدن اسلامی دوره‌ای افتخارآمیز را پشت سر گذاشت؛ اما پس از آن دوره طلایی تا زمان ما نه تنها کارنامه افتخارآمیزی در این حوزه‌ها نداریم، بلکه باید اعتراف کنیم که دوره‌ای طولانی از رکود و انحطاط را سپری کرده‌ایم.

فیلسوفان برجسته اسلامی و آثار تأثیرگذار ایشان

بی‌شک فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، خواجه نصیر، میرداماد و ملاصدرا از برجسته‌ترین فیلسوفان اسلامی‌اند. فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی و معلم ثانی می‌دانند و آثار او در موضوعات مختلفی چون منطق، مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی سنگ بنای فلسفه اسلامی را تشکیل می‌دهند. ابن‌سینا می‌گوید چهل بار مابعد الطبیعه ارسطو را خواندم، اما نفهمیدم تا اینکه با خواندن شرح مابعدالطبیعه فارابی توانستم به فهم فلسفه ارسطو برسم؛ البته می‌توان حدس قوی زد که علت این امر نه دشواری مابعدالطبیعه برای ابن‌سینا، بلکه ترجمه نارسای آن بوده باشد.

ابن‌سینا رئیس فلاسفه اسلام است. با ابن‌سینا است که فلسفه اسلامی شکل و قوام خود را می‌گیرد. ابن‌سینا که نابغه همه قرون و عصرها است و نظیر او در تاریخ بشری به‌سختی پیدا می‌شود، نوآوری‌های فراوانی در رشته‌های مختلف علمی اعم از فلسفه و منطق و ریاضی و طبیعی و پزشکی دارد. کتاب *الهیات شفا* مهم‌ترین کتاب فلسفی در تاریخ اسلام است که همواره محل مراجعه و متن درسی بوده و شرح‌های بسیاری بر آن نوشته شده است. دیگر اثر برجسته ابن‌سینا *اشارات و تنبیهات* است که در نثر فلسفی بی‌مانند است. این کتاب نیز بیش از هزار سال است که متن درسی است و شرح‌های فراوان بر آن نوشته شده که بهترین شرح آن شرح خواجه نصیرالدین طوسی است. برجسته‌ترین شاگرد ابن‌سینا بهمنیار صاحب کتاب *التحصیل* است. *التحصیل* خلاصه اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا همراه با دیدگاه‌های بهمنیار است.

سهروردی نابغه‌ای دیگر از ایران‌زمین است. او در عمر کوتاه ۳۸ ساله‌اش که با جهالت و خباثت قشریون به پایان رسید، اندیشه‌ها و آثار جاودانی از خود برجای گذاشت. او احیاگر

فلسـفه اشـراقی و حکمت خسـروانی ایران و مؤسـس فلسفه اشـراقی اسـلامی است. سـهروردی در نگارش عربی و فارسی بی‌ماننـد اسـت. او هـم اهـل تفکر نظـری و هم اهـل عبادت و ریاضـت و کشـف و شـهود بـود. کتـاب حکمـة الاشـراق سـهروردی اوج اندیشـه‌ها و یافته‌هـای وی اسـت. حکمـة الاشـراق را بایـد بـا کمـک شـرح‌های قطب‌الدین شـیرازی و شـهرزوری مطالعـه کرد.

خواجـه نصیرالدین طوسـی اسـتاد همه علـوم زمان خـود بود. او بزرگ‌ترین مفسـر و مدافع تفکر فلسـفی بود. کتاب *اساس الاقتباس* او بهترین اثر منطقی به زبان فارسـی اسـت. طوسی مؤسـس کلام فلسفی شیعی اسـت و کتاب *تجرید الاعتقاد* او دقیق‌تریـن اثر در علم کلام اسـت.

میرمحمدباقـر دامـاد اسـترآبادی از حکمـای دوره صفویـه، در قـرن یازدهـم در اصفهـان کرسـی تدریس داشـت. در آثـار او اندیشـه‌های فلسـفی، یافته‌های عرفانی و تعالیم قرآنی با هم ممزوج‌اند. مهم‌ترین اثر میرداماد کتاب *قبسات* اسـت که وی در آن اندیشـه حـدوث دهـری را مطـرح کرده اسـت. میرداماد اسـتاد ملاصدرا است.

ملاصـدرای شـیرازی تحـت تأثیـر اسـتادش میردامـاد مشـرب‌های مختلـف معرفتـی را بـه هـم آمیخـت و نظامی نـو با عنـوان حکمـت متعالیـه طراحـی کـرد. اصالـت وجود، وحـدت تشـکیکی وجـود، و حرکت جوهـری از ابتـکارات این فیلسـوف بزرگ اسـت. اندیشـه‌های ملاصدرا در آثار متعددش آمده اسـت؛ امـا مهم‌ترین اثر فلسـفی او *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* اسـت. وی همچنین تفسیری ارزشمند از برخی سـوره‌های قرآن کریم و شـرحی بر اصول کافی دارد. فلسـفه ملاصدرا نقطه عطفی در تاریخ فلسـفه اسلامی است، به طوری که فعالیت فلسفی فیلسـوفان پس از او چیزی بیش از شـرح و تفسـیر فلسـفه او و احیاناً افزودن نکاتی فرعی یا نقد برخـی از آرای او نیسـت. ملارجبعلی تبریزی در برخی مباحث منتقد ملاصدرا اسـت. عبدالرزاق لاهیجی در *شوارق الالهام* به سـبک حکمـای پیـش از ملاصدرا بحـث را پیش می‌بـرد؛ اما عمده فیلسـوفان پـس از ملاصـدرا صدرایی‌اند. در میـان آنان ملاعلی نـوری، ملاهادی سـبزواری صاحب *شرح منظومه* و آقاعلـی مدرس مؤلـف *بدایع الحکم* مشـهورترین‌اند.

وضعیت فلسفه اسلامی در دوره معاصر

در صد سـاله اخیر در ایران اسـتادان بزرگی در فلسـفه اسلامی بوده‌انـد؛ بـرای نمونه می‌تـوان از حکیم میرزامهدی آشـتیانی، میرزااحمد آشـتیانی، علامه شـعرانی، آیـت‌الله رفیعی قزوینی، امام خمینی، علامه طباطبایی، شـهید مطهری، شـهید صدر، آیـت‌الله حسـن‌زاده آملی، آیـت‌الله جـوادی آملـی و آیـت‌الله مصبـاح یزدی نام برد. از میان تأثیرگذارترین آثار فلسـفی اخیر می‌تـوان بـه بدایةالحکمـه و نهایةالحکمه علامـه طباطبایی، *اصول فلسـفه و روش رئالیسـم* اثر مشـترک علامه طباطبایی و شـهید مطهـری و *آموزش فلسـفه* اثر اسـتاد مصباح اشـاره کـرد. شـرح و تفصیـل بیشـتر درباره فلسـفه اسـلامی معاصر و شـخصیت‌ها و اندیشـه‌های فلسـفی معاصـر را در کتـاب *مقدمه‌ای بر فلسـفه اسلامی معاصر* آورده‌ام. فلسفه اسلامی در دوره معاصر شـاهد دو رویداد بوده که موجب تحولاتی شـده و مسـتلزم تحولات وسـیع‌تر و عمیق‌تری اسـت؛ اول مواجهه با فلسـفه غرب و دوم وقوع انقلاب اسـلامی و طرح پرسـش‌ها و مباحث فلسـفی جدید در عرصه‌های مختلف حیات بشـری.

ارتقای شیوه آموزش فلسفه

فلسـفه خردورزی و تمرین تفکر اسـت؛ بنابرایـن هر مقدار که شـخص با فلسـفه آشـنا باشـد، به رشـد عقلانی خود کمک کـرده اسـت. این‌طـور نیسـت کـه اگـر شـخص در فلسـفه صاحب‌نظر نشـود از فلسـفه سـودی نبرده اسـت. در هر حال بـرای ارتقـای کیفیـت آمـوزش فلسـفه و بهره‌مندی بیشـتر می‌تـوان پیشـنهادهایی را مطـرح کرد.

نکتـه قابـل توجـه این اسـت کـه بهتـر اسـت روش آموزش فلسـفه تلفیقی از روش‌های سـنتی و جدید باشـد. در گذشـته عمدتـاً و شـاید منحصـراً برای آموزش فلسـفه، متون سـنتی را نـزد اسـتاد می‌خواندند که بسـیار زمانبر و دیربـازده بود؛ مثلاً گاهی یک دوره *اسفار* بیش از ده سـال طول می‌کشید. گاهی فـردی چنـد دوره *اسفار* نـزد چند اسـتاد می‌خواند. ایـن روش امـروزه کارسـاز نیسـت. عمـر آدمـی کوتاه‌تـر از ایـن حرف‌ها اسـت و گسـتره فلسفه بسی وسـیع‌تر. از سوی دیگر در بعضی از دانشـگاه‌های امـروزی بـا جزوه‌های درسـی کـه خلاصه‌ای از مباحث یک متن اسـت، درس فلسـفه را به صورت سطحی می‌گذراننـد. گاهـی هـم اسـتاد از خـودش مطالبـی را بیـان می‌کنـد و دانشـجویان را بـه مطالعـه برخـی کتاب‌هـا ارجـاع می‌دهـد. ایـن روش هـم مزایایـی دارد هـم معایبـی. بـه هـر حال به نظر می‌رسـد به‌سـختی بتوان با این شـیوه فیلسـوف شـد. بایـد هم قسـمتی از متـون را خوانـد و هم فـارغ از متنی خـاص، مباحـث را از صاحب‌نظران برگرفت. مطالعه کتاب‌ها و مقالات نیز مفید اسـت.

سـیر آمـوزش فلسـفه را می‌تـوان چنین پیشـنهاد کـرد: ابتدا خوب اسـت متن فلسفی سـاده‌ای برای آشنایی اجمالی و اولیه بـا مفاهیـم و دیدگاه‌هـا خواند. سـپس یک دوره تاریخ فلسـفه اسـلامی به زبان سـاده برای آشنایی با فیلسـوفان و مهم‌ترین آرای ایشـان و سـیر شـکل‌گیری مباحـث فلسـفی مطالعـه شـود. در مرحلـه سـوم، متون فلسـفی فنی‌تـر و دقیق‌تر مثل نهایةالحکمه و گزیده‌هایی از *شفا*، *اشارات*، حکمة الاشراق و *اسفار* تدریس شـود. در مرحله چهارم یک دوره تاریخ تحلیلی فلسـفه اسلامی گذرانده شـود. در مرحله پنجم یک دوره تاریخ فلسـفه غرب مطالعه شـود. آن‌گاه یکی از شـعبه‌های فلسـفه مثل مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسـی، یا فلسـفه ذهـن به‌عنوان رشـته تخصصی انتخـاب شـود.در این مرحله پس از آشـنایی بـا مباحث تخصصی رشـته انتخاب‌شـده، مباحث بـه صورت تطبیقـی و مقایسـه‌ای بیـن سـنت‌ها و مکتب‌هـای فلسـفی بررسـی شـود؛ مثـلاً علم‌النفس فلسـفی اسـلامی با فلسـفه ذهن جدید بررسـی شـود.

خوب اسـت دانشـجو با رشـته یا رشـته‌های علمـی مرتبط با رشـته اصلی‌اش نیز آشـنا شـود؛ مثلاً اگر شـخص علم‌النفس و فلسـفه ذهـن می‌خواند با شـعبه‌هایی از روانشناسـی و علوم ادراکی آشـنا شـود. بـا طی موفقیت‌آمیـز این مراحـل می‌توان به اجتهاد فلسـفی دسـت یافت و سـخنی برای گفتن داشـت.

رابطه فلسفه با الهیات

وقتی الهیات در مقابل فلسـفه به کار می‌رود، مراد علم کلام یا theology اسـت. به نظر رایج، علم کلام در موضوع، روش و غایت با فلسـفه متفاوت اسـت. اگر مراد از فلسفه همان فلسفه اولی باشـد، موضوع فلسـفه هسـتی اسـت؛ اما موضـوع کلام عقاید دینی اسـت. فلسـفه به دو معنای دیگر چنان‌که گفتیم، چون علم واحدی نیسـت، موضوع واحدی ندارد. روش فلسـفه عقلـی محـض اسـت؛ امـا روش کلام، عقلـی و نقلی اسـت. مـراد از نقـل نیـز نقـل معتبر و حجت اسـت که همـان متون معتبر دینی اسـت. غایت فلسفه شـناخت حقیقت در چارچوب موضوع فلسـفه اسـت. غایت کلام شناخت عقاید دینی و دفاع از آن اسـت. آن بخـش از کلام کـه عقلـی محـض اسـت بـا فلسـفه همپوشـانی دارد. در حقیقت و در تحلیل نهایی به نظر می‌رسـد فلسـفه، عرفان و کلام هر سـه در پی شـناخت واقع و هسـتی‌اند. آنچـه موجـب تمایز آنهـا اسـت، روش تحصیل معرفت اسـت. فلسـفه، عرفان و دین هر سـه در پی شـناخت هسـتی، خـدا و انسـان و به عبارت دیگر مبـدأ و معادند. آنها در پـی شـناخت حقایقی‌اند که سـعادت و فلاح نهایی انسـان به آن وابسـته اسـت. عقل، وحی و اشراق نیز راه‌های شناخت این حقایق‌انـد؛ البته شـناخت نقلی نیـز با عقل صـورت می‌گیرد.

بنابراین مراد از عقل در کنار وحی، عقل مسـتقل اسـت. عرفان و فلسـفه راسـتین نیز تا آنجا کـه می‌توانند و روش آنهـا اجازه می‌دهـد عقایـد دینـی را تبییـن و از آنها دفـاع می‌کنند؛ منتها از آنجـا کـه برخـی از حقایـق دینـی از راه عقل مسـتقل قابل شـناخت نیست، قلمرو فلسفه محدود می‌شـود. اینکه گفته‌اند فلسـفه از برهـان اسـتفاده می‌کنـد، امـا کلام مقید بـه برهان نیسـت و از مقدمـات غیـر یقینـی نیز اسـتفاده می‌کنـد، قابل مناقشـه اسـت. اگـر مـراد از کلام، کلام تاریخی یـا کار برخی متکلمان باشـد، چنین اسـت؛ اما کلام راسـتین که علم عقاید اسـت و می‌کوشـد عقاید دینی را تبیین و اثبات کند و شـبهات را دفـع کنـد، هرگـز نمی‌توانـد از مقدمات غیر معتبر اسـتفاده کنـد. کلام نیـز بایـد از مقدمـات معتبـر اسـتفاده کنـد؛ منتها مقدمـات معتبـر در کلام محـدود بـه مقدمـات عقلی محض نیسـت، بلکـه از مقدمـات نقلی معتبر نیز اسـتفاده می‌کند.

اصطـلاح دیگـر الهیـات، الهیـات بمعنـی الاخص اسـت که جزئی از فلسـفه اسـت. این بخش از فلسـفه خداشناسی عقلی اسـت. اینکه در غرب الهیات از فلسـفه جدا شـد، به این جهت بـود که الهیات مسـیحی قابل بررسـی عقلی محض نیسـت. چون اصول باورهای مسـیحی مثل تثلیث با عقل ناسـازگارند، نمی‌تـوان بـه روش عقلی و فلسـفی درباره آنها بحـث کرد؛ اما در اسـلام این جدایی لازم نیسـت؛ زیرا اصول عقاید اسـلامی بـا عقل سـازگارند و با روش عقلـی می‌توان دربـاره آنها بحث کرد. بخشـی از هستی‌شناسی فلسـفی در واقع الهیات فلسفی اسـت و دلیلی نـدارد که از آن جدا شـود.

رابطه فلسفه و اسلام

بـه نظر برخـی از اسـتادان فلسـفه غـرب، تعبیـر «فلسـفه اسـلامی» تعبیری مسامحه‌آمیز است؛ زیرا فلسفه علمی است که نسـبت بـه دیـن بی‌طرف اسـت. از نظـر ایشـان آمیختن فلسـفه بـا دین هم به زبان فلسـفه اسـت و هم به زیـان دین. وقتی فلسـفه متصف به اسـلامی شـود، قداسـت پیدا می‌کند و نقدپذیـر نخواهد بود؛ به علاوه، فیلسـوفی کـه دغدغه دینی دارد نمی‌تواند بی‌طرفانه مسـائل فلسـفی را بررسـی کند. او از نظری دفاع می‌کند بدون اینکه پشـتوانه عقلی داشـته باشـد. چنان‌که در تعریف فلسـفه گفتیم، روشـن اسـت که فلسفه در مقـام تعریـف، مقید به قید اسـلامی و هیچ قید دیگر نیسـت.



کلام رهبری

توجه ویژه به شناخت افکار فلسفی دنیا برای استفاده از ذخیره فلسفه اسلامی

«فلسفه هم اگرچه در حوزه‌ها رایج است، اما در حقیقت باید گفت که مهجور است! فلسفه باید در حوزه‌ها، رواج پیدا کند. فلسفه فقط این نیست که ما کتاب منظومه یا اسفار را بگیریم و از اول تا آخر بخوانیم! نه، تبحر در فلسفه به این معنا است که ما بتوانیم از تمام افکار فلسفی موجود دنیا که به شکلِ ساعت‌نگاری پیش می‌رود و ساعت به ساعت، فکر فلسفی مطرح می‌شود و از ماده فلسفه موجودِ خودمان مطلع باشیم و در مقابل فلسفه‌های غلط و انحرافی، خودمان را در حال آماده‌باش نگه داریم و احیاناً اگر نقطه مثبتی در آنها هست، از آن نقطه مثبت استفاده بکنیم. فلسفه ما، این‌طوری پیشرفت می‌کند و الّا در حد شناخت افکار و کلمات بزرگان، به این اندازه، ارزشی ندارد! فلسفه باید ما را به معرفت کامل برساند. باید دید در وادی معرفت، در سطح بشری، چه کار دارد می‌شود. بایستی پی‌درپی کارهای جدید، افکار جدید، روش‌ها و متدهای جدید در حوزه مطرح بشود».

فلسـفه تفکر عقلی روشـمند و نظام‌مند درباره هر موضوعی اسـت. فلسـفه اولی بحث عقلی از وجود بماهو وجود اسـت و مقید به قید اسـلامی نیسـت. فلسـفه در مقام تعریف نه اسـلامی، نه مسـیحی، نـه هندی، نـه یونانی، نه اروپایی، نه سـنتی و نه مدرن اسـت.

هیچ‌یـک از ایـن امور در ذات فلسـفه نیسـت، بلکـه همه آنها بیرون از فلسـفه‌اند؛ اما فلسـفه در مقـام تحقـق ممکن اسـت به همـه این اوصـاف و قیود متصف و مقید گـردد؛ از این رو فلسـفه شـرقی و غربـی، قدیـم و جدید، هندی و مسـیحی و اسـلامی معنـا دارد، به کار مـی‌رود و وجود دارد. در تعریف فلسـفه نخوابیده که در یونان باشـد؛ اما فلسـفه یونانی داریم. البته حکایت فلسفه اسـلامی جدی‌تر از بحث جغرافیا اسـت.

فلسـفه وقتـی در خـارج محقق می‌شـود با امـور دیگر ارتباط پیدا می‌کند. فلسـفه ممکن اسـت با دین وارد داد و سـتد شـود و از آن تاثیر بپذیرد. فلسـفه وقتی وارد فرهنگ اسـلامی شـد، با دین اسـلام و عقاید اسـلامی وارد داد و سـتد شـد. از آنجا که بین فلسـفه و باورهای بنیادی اسلامی، موضوعات و مسـائل مشـترک هسـت، مثل بحث از خدا، جهان و انسـان، بین آنها نسـبت‌هایی برقـرار می‌شـود. فلسـفه از عقاید دینی تأثیر می‌پذیـرد و بر معرفت دینی و بازسـازی عقلانی آن تأثیـر می‌گذارد. باید توجه داشـت که سـخن این نیسـت که فلسـفه بر دین اثر می‌گـذارد، بلکه سـخن در این اسـت که فلسـفه بر معرفت دینی فیلسـوفان اثر می‌گذارد. همینطور، منابع دینی الهام‌بخش فیلسـوف مسـلمان در طرح مسـائل جدید فلسـفی خواهند بود. فیلسـوف مسـلمان می‌کوشـد بین باورهای دینی و عقاید فلسـفی‌اش هماهنگـی ایجاد کند.

این‌گونـه تأثیراتـی کـه فلسفه از فرهنگ اسـلامی می‌پذیـرد، موجب می‌شـود آن را اسـلامی بخوانیـم. فلسفه اسـلامی به معنـای فلسفه برگرفته از اسـلام و مقـدس و نقدناپذیر نیسـت. فیلسـوف موظـف اسـت در چارچـوب برهـان عقلـی حرکت کنـد و مادام کـه در ایـن چارچوب حرکـت می‌کنـد، کار او فلسـفی اسـت؛ گرچه ممکن اسـت از دین تأثیر پذیرد، چنان‌که فلسـفه می‌توانـد از علـم و اسـطوره و هـر چیـز دیگری تأثیـر پذیرد؛ البته بـا تفاوتی که بین آنهـا و دین اسـت؛ بنابراین می‌توان گفت فلسـفه بالذات نه اسـلامی اسـت و نه مسـیحی و نه هندویی؛ اما بالعـرض می‌تواند اسـلامی، مسـیحی و هندویی باشـد.

اما اینکه فلسـفه موجود در بین مسـلمانان را فلسـفه اسلامی می‌خوانیم نه فلسـفه دینی، به این دلیل اسـت که این فلسـفه از دین اسـلام تأثیر پذیرفته اسـت. شـکی نیسـت که تصویری که اسـلام از خدا و جهان و انسـان و حیات پس از مرگ ارائه می‌کند، متفاوت با تصویر مسـیحیت از ایـن امـور اسـت. خدای فلسـفه اسـلامی خـدای تثلیثی یا برهمن هندو نیسـت، بلکـه خدای توحیدی اسـت. از این جهت این فلسـفه اسـلامی اسـت، نه فقط دینی.

مخالفت با فلسفه اسلامی

در جامعه ما دو گروه با فلسـفه اسـلامی مخالف‌اند. گروه اول متشـرعان نقل‌گرایند. از نظر آنان هم روش فلسـفی و هم آرای فلاسـفه باطل و از نظر شـرع مردود اسـت. از جهت روش مدعای آنان این اسـت که وقتی کتاب و سـنت در اختیار ما اسـت، نیازی به افکار و اندیشـه‌های دیگر نیسـت.

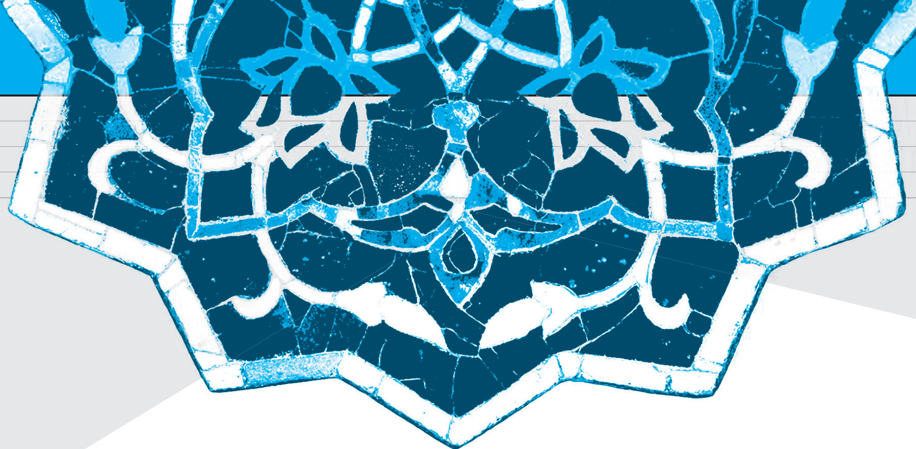
برخـی از افراطیـانِ ایـن گروه آموختن هر مطلبی از غیر معصوم را باطل و غیر مجـاز می‌دانند. آنان معتقدند هر چیزی که بشـر در هر زمینه‌ای نیازمند اسـت، در کتاب و سـنت آمده اسـت؛ بنابراین نـه تنها فلسـفه، بلکه تمام علـوم جدید باطل و محصول ولایت ابلیس اسـت. بطـلان این بیانات چنان آشـکار اسـت که به نظر می‌رسـد نیازی به ابطال آن نیسـت. این دیدگاه برای عقل و تجربه بشـری پشـیزی ارزش قائل نیسـت؛ در حالی که اگر ما اعتبار عقل را مردود بدانیم، شرع نیز سودی بـه حـال مـا نخواهد داشـت؛ چرا کـه این عقل اسـت که ما را به شـرع می‌رسـاند و انسـان عاقل اسـت که مخاطب شـرع و مکلف به تکلیف اسـت. عقل هم برای اثبات حقانیت شـرع لازم است، هم برای فهم شـریعت ضروری اسـت و هم برای گذران زندگی انسـانی و سـاختن تمدن واجب اسـت. دیـن برای نفـی عقل یا کنار زدن آن نیامده اسـت، بلکه برای تکمیل عقل و شـکوفاکردن آن آمده اسـت. دین آمده اسـت تا آن حقایقی را که ممکن اسـت بر عقل پوشـیده باشد، به ما تعلیم دهد، نه اینکه عقل را تعطیل کند. خود قرآن کریم و روایات معصومان(علیهم السـلام) این عقیده افراطـی را بـا قاطعیـت و بـا لحن تندی رد می‌کنند. قرآن همـگان را به تفکر در آفـاق و انفس و در همـه آیات الهی دعوت و تشـویق می‌کند.

ایـن گـروه بسـیاری از آرای فلاسـفه را نیـز مخالـف با دیـن می‌داننـد، به‌ویژه فلسـفه صدرایی را کـه قائـل بـه وحـدت وجود اسـت و کثـرت را رد می‌کنـد. این گـروه مدعی‌اند فلاسـفه عالم اسـلام دارای عقایـد باطلـی مثـل جبر، نامخلـوق بودن عالـم، عدم علم خـدا به جزئیـات، انکار معـاد جسـمانی و مانند آن‌اند. پاسـخ تفصیلی به این شـبهات در یـک مصاحبه نمی‌گنجد، بلکه کتابـی قطـور می‌طلبد؛ البته فیلسـوفان اسـلامی در جای خـود به این مطالب به‌تفصیل پاسـخ داده‌انـد. ایـن مطالـب را غزالـی و ابن‌تیمیـه و اتبـاع آنان بیان و تکـرار کرده‌انـد و حکمایی مانند خواجه نصیرالدین طوسـی و ابن‌رشـد و دیگر فلاسـفه به آن پاسخ گفته‌اند. منشـأ بسیاری از این اشـکال‌ها نرسـیدن به مقصود فلاسـفه اسـت. این گروه فقط با فلسفه اسلامی مخالف نیستند، بلکـه با فلسـفه به طور کلـی مخالف‌اند؛ اما چون با فلسـفه‌های دیگر آشـنایی ندارند، حمله آنان متوجه فلسـفه اسلامی است.

این مخالفان گاهی می‌گویند چون فلسـفه ریشـه در یونان دارد و یونانیان کافر و مشـرک بودند، پس فلسـفه نیز کفر اسـت. این اسـتنتاج نیز بی‌اسـاس است. فلسـفه حاصل تفکر بشری است. آیـا معقـول اسـت بگوییم چون یونانی‌ها فکـر کردند پس ما فکر نکنیم وگرنه مـا نیز مانند آنان خواهیـم بـود؟ اگر آنان فکرشـان غلـط بوده، غلط‌بودنش را نشـان دهیم و ما درسـت فکر کنیم. فیلسوفان اسـلامی در واقع در پی چنین کاری‌اند.

علـم و دانـش زادگاه و جغرافیا نـدارد. ملاک رد و قبول در معرفت، نژاد و جغرافیا و زبان و فرهنگ نیسـت، بلکـه مـلاک عقل و شـرع اسـت. بـا همین ملاک عقل و شـرع اسـت کـه می‌گوییم اشـکال‌های مطرح‌شـده باطل و مردودند. فلاسـفه اسـلامی هرگـز مقلد یونانیـان نبودند، بلکه کوشـیدند سـخنان آنـان را بفهمنـد، نقد و بررسـی کننـد، آنچه عقلانی اسـت بپذیرنـد و آنچه عقلانی نیسـت رد کننـد و نظریات معقول را جایگزیـن آن کنند.

گاه می‌گوینـد بعضـی روایـات فلسـفه را رد می‌کننـد. پاسـخ این اسـت که ایـن روایـات در واقع



عقاید باطل را رد می‌کنند نه تفکر عقلی را. این روایات بر فرض صحت صدور، ربطی به فلسفه اسلامی ندارند. پیش از اینکه فلسفه اسلامی شکل بگیرد، این روایات صادر شده و ناظر به عقاید باطل است. حکیم مسلمان می‌کوشد با به‌کارگیری درست عقل به روش برهانی به عقاید حق برسد. اینکه معارف ژرف توحیدی در قرآن و روایات آمده، نه تنها منافاتی با تفکر عقلی ندارد، بلکه مستلزم تفکر عقلی برای فهم آن معارف است.

گروه دیگر از مخالفان فلسفه اسلامی، علاقمندان به فلسفه غرب‌اند. اینان با اصل فلسفه مخالف نیستند، بلکه با فلسفه اسلامی مخالف‌اند و منکر فلسفه‌ای با قید اسلامی‌اند که در بحث قبلی به آن پرداختیم. این دسته از مخالفان فلسفه اسلامی نگران فلسفه‌اند. آنان می‌گویند پیوند فلسفه و دین به فلسفه آسیب می‌رساند؛ در حالی که سنتی‌های نقل‌گرا نگران دین‌اند و معتقدند با پیوند فلسفه و دین، دین آسیب می‌بینند دینداران عقلگرا یا عقلگرایان دیندار که همان حکمای اسلامی‌اند، برخلاف دو گروه یادشده معتقدند این پیوند اگر خردمندانه باشد، موجب رشد و تقویت فلسفه و معرفت دینی می‌شود.

پاسخ به سه اشکال طرح شده بر فلسفه اسلامی

یکی از استادان ایرانی فلسفه غرب در کنفرانسی در انگلستان گفته است فلسفه اسلامی از سه نقیصه رنج می‌برد. یکی اینکه فلاسفه اسلامی معتقد به بدیهیات‌اند که در فلسفه امروز پذیرفتنی نیست. دوم اینکه فلاسفه اسلامی بر علم حضوری تکیه می‌کنند که امری درونی و روانی است، نه امری عینی. سوم اینکه فلاسفه اسلامی دنبال یقین‌اند؛ در صورتی که یقین امری روانشناختی است. فلسفه اسلامی وقتی رشد می‌کند که از این سه نقیصه رهایی یابد.

به نظر بنده آنچه به‌عنوان نقص و ضعف فلسفه اسلامی گفته شده، در واقع نقاط قوت فلسفه اسلامی است. این سه مطلب در واقع به نحوی با هم مرتبط‌اند. فلسفه اسلامی در پی دستیابی به معرفت حقیقی و راستین یعنی مطابق با واقع است. رسیدن به واقع با علم حصولی و به شیوه عقلی مستلزم امور یادشده است. فلسفه اسلامی مانند بسیاری از فلسفه‌های دیگر مبناگرا است؛ به این معنا که اگر قضیه بدیهی نداشته باشیم، هیچ قضیه یقینی نخواهیم داشت، بلکه حتی اگر بخواهیم گزاره‌ای ارزش احتمالی داشته باشد، باید بدیهیات را بپذیریم؛ چون حساب احتمالات هم مبتنی بر یک دسته پیش‌فرض‌های یقینی است.

انکار بدیهیات در واقع منتهی می‌شود به شکاکیت. اگر ساختمان باورهای ما مبتنی بر بدیهیات نباشد، تماماً مشکوک خواهد بود. خود این سخن که قضایای بدیهی داریم، بدیهی است و همچنین مقتضای استدلال است. این سخن بدیهی است؛ زیرا هر کس با مراجعه به درون خود می‌یابد که اجتماع نقیضین محال است و گریزی از آن نیست. استدلالی است برای اینکه اگر بدیهی نداشته باشیم، هیچ علم عقلی نخواهیم داشت و انکار بدیهی مستلزم سفسطه و شکاکیت است.

اما علم حضوری از آن جهت اهمیت زیربنایی دارد که نخستین آگاهی‌های ما از سنخ آگاهی حضوری است. همه آگاهی‌های ما مبتنی بر خودآگاهی حضوری است. موجودی که خودآگاه نباشد، نمی‌تواند از غیر آگاه شود. خودآگاهی نمی‌تواند تنها حصولی باشد. علم حصولی همیشه با واسطه است. به دلیل محال‌بودن تسلسل، علم حصولی باید منتهی به علم حضوری شود. هم علم حضوری محض داریم مانند خودآگاهی و هم علوم حصولی که در نهایت حضوری هستند. علوم حضوری همگانی داریم که هر فردی از آن برخوردار است، مثل خودآگاهی و آگاهی از احوال درونی؛ و علوم حضوری که با تهذیب نفس و کمال یافتن آن می توان بدست آورد، مانند معارف شهودی عرفانی.

اما درباره یقین باید گفت که مطلوب ما در معرفت رسیدن به یقین است؛ البته چنین نیست که همیشه بتوانیم در هر مسئله‌ای به یقین برسیم؛ اما هدف نهایی رسیدن به یقین است. منظور از یقین در اینجا یقین ذاتی یا روانشناختی نیست، بلکه منظور تحصیل باور صادق و مطابق با واقع است؛ البته همه دانستنی‌های ما یقینی نیستند؛ اما یقینیات اساس و بنیاد معارف ما را تشکیل می‌دهند. ما در فلسفه و ریاضی در پی قضایای یقینی‌ایم. در علوم طبیعی نیز در پی علم حقیقی و مطابق با واقعیم؛ اما چون همیشه به یقین نمی‌رسیم، به کمتر از آن بسنده می‌کنیم.

اگر تلقی فیلسوف این باشد که تمام آنچه در کتاب‌های فلسفی آمده، یقینیات است و جای شک و تردید ندارد، البته بر خطا خواهد بود؛ اما فیلسوفان اسلامی چنین تلقی‌ای از سنت فلسفی ما ندارند. اینکه ما به دنبال یقینیم، غیر از این است که هر چه می‌دانیم یقینی است. وضع موجود لزوماً وضع مطلوب نیست.

ضعف‌ها و کمبودهای موجود فلسفه اسلامی

یکی از کاستی‌های فلسفه ما ضعف نگاه تاریخی است. این مطلب به دو معنا درست است. یکی اینکه تاریخ فلسفه اسلامی چندان مورد اعتنا نبوده و آثار در این زمینه بسیار اندک است. بسیاری از فیلسوفان و آثار و اندیشه‌هایشان شناخته‌شده نیستند. مطالب تاریخی و نسبت‌هایی که به گذشتگان داده می‌شود، دقیق و تحقیق‌شده نیست. دیگر اینکه نگاه تاریخی به مباحث فلسفی ضعیف است. توجه جدیدی که به تاریخ فلسفه اسلامی شده، تحت تأثیر فلسفه غرب است.

ضعف دیگر در فلسفه اسلامی، محدودبودن قلمرو آن است. بسیاری از شعبه‌های فلسفه در میان ما مطرح نشده و رشد نکرده است. چنان‌که پیش از این گفتیم، فلسفه ما به‌تدریج متمحض در مباحث هستی‌شناسی شد و سایر مباحث مغفول ماند. تفکر فلسفی هیچ محدودیتی از جهت موضوع ندارد، بلکه در هر حوزه‌ای می‌توان تفکر فلسفی داشت. این همان معنای سوم فلسفه است که در آغاز گفتگو به آن اشاره کردیم و امروز باید فلسفه را در این قلمرو گسترده ببینیم.

مرتبط با همین مسئله، ضعف ارتباط فلسفه ما با عمل است. فلسفه ما در حد انتزاعی باقی مانده و تأثیر عملی آن تقریباً ناچیز بوده است؛ در حالی که تمدن‌سازی بدون فلسفه ناظر به عمل ممکن نیست. بدون علوم و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی، رشد و توسعه ممکن نیست.

نقیصه دیگر فلسفه ما عدم ارتباط مناسب آن با علم است. علم جدید و تفکر علمی جدید در فلسفه ما حضور ندارد. در برخی مباحث مربوط به طبیعیات و علم‌النفس مرز علم و فلسفه به‌درستی رعایت نمی‌شود؛ البته دلیل این امر روشن است. عدم ارتباط فلسفه ما با علم طبیعی به این دلیل است که علم طبیعی در جامعه ما ظهور و حضور نداشته و جهان اسلام در قرون اخیر از غافله علم عقب مانده است. یکی از بایسته‌های فلسفه اسلامی معاصر آشنایی و ارتباط با علم جدید است.

یکی دیگر از مشکلات فلسفه در جهان اسلام مخالفت‌ها و دشمنی‌هایی است که با فلسفه می‌شود. فلسفه اسلامی گرفتار تنگ‌نظری‌های قشری است و این از موانع شکوفایی و پویایی آن است. تنگ‌نظری و جمود و تعصب در هر حوزه‌ای مانع رشد و پویایی است. به دلیل مخالفت‌هایی که به نام دین با خردورزی می‌شود، اقبال به فلسفه اندک شده است. از ترس طرد و تکفیرشدن، بسیاری از اوقات درس فلسفه و تحقیقات مربوط به آن مخفیانه انجام می‌گرفته است و آثار فلسفی بروز نمی‌یافته و فیلسوفان از بیان آرا و نوآوری‌های خود بیم داشته‌اند.

عدم ارتباط فلسفه اسلامی با دیگر فلسفه‌ها از دیگر عوامل کندی حرکت فلسفی ما بوده است. فلاسفه اسلامی تا قبل از چند دهه اخیر تقریباً هیچ ارتباطی با دیگر فلسفه‌های زنده دنیا نداشته و کاملا بی‌خبر از آنها به سر برده‌اند. این انزوا خود یکی از علل توقف و ایستایی است. امروز که مرزهای جغرافیایی و بُعد مسافت، مانع آگاهی از اندیشه‌های دیگر فرهنگ‌ها نیست و فیلسوفان مسلمان به دیگر فلسفه‌ها از جمله فلسفه غرب دسترسی دارند، با تعامل و گفتگو با این فلسفه‌ها می‌توانند وارد مرحله‌ای جدید از تفکر فلسفی شوند و افق‌های تازه‌ای بگشایند. شکی نیست که فلسفه اسلامی با فلسفه‌های ماتریالیستی و شکاک و نسبیت‌گرا قابل جمع نیست؛ اما همه اندیشه‌های فلسفی در غرب ماتریالیستی و نسبی‌گرا نیستند. معارف بسیاری در فلسفه غرب هست که برای ما قابل استفاده است. آشنایی با دیگر فلسفه‌ها بر غنا و استحکام فلسفه ما می‌افزاید.

هیچ‌یک از ضعف‌های یادشده، ذاتی فلسفه اسلامی و اجتناب‌ناپذیر نیستند، بلکه می‌توان و باید بر آنها فائق آمد، چنان‌که امروز در ایران کوشش‌های خوبی برای رفع این کاستی‌ها در حال انجام است.

پی‌نوشت:
۱. صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج۱، ص۲۰.





تمدن و فلسفه اسلامی

حجت الاسلام والمسلمین محسن الویری*

اشاره

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری به عنوان یکی از مشهورترین فیلسوفان معاصر و شارح آرای ملاصدرا متوفای سال ۱۲۸۹قمری است. این سال معادل سال ۱۸۷۳میلادی است. یعنی تا این تاریخ تعداد قابل توجهی از فیلسوفان معاصر و مؤثر مغرب زمین مانند دکارت (۱۶۵۰م.)، اسپینوزا (۱۶۷۷م.)، هیوم (۱۷۷۶م.)، هردر (۱۸۰۳م.)، کانت (۱۸۰۴م.)، هگل (۱۸۳۱م.)، جرمی بنتام (۱۸۳۲م.)، کی‌یره کگارد (۱۸۵۵م.)، اگوست کنت (۱۸۵۷م.) از دنیا رفته بودند، جان استوارت میل در همان سال ۱۸۷۳م. از دنیا رفته است و داروین (۱۸۸۲م.) تنها نه سال و مارکس (۱۸۸۳م.) هم تنها ده سال پس از حاج ملادهادی سبزواری از دنیا رفته‌اند. ولی در هیچ یک از آثار او نشانی از این افراد نیست و این نکته درباره دیگر فیلسوفان متأخر از حاج ملاهادی سبزواری هم صدق می‌کند.

---

* حجت‌الاسلام والمسلمین محسن الویری، محقق و مدرس تاریخ و تمدن ملل اسلامی است. کتبی چون: اسلام و تمدن اسلامی و مطالعات اسلامی در غرب و مقالاتی چون چیستی تمدن اسلامی و افق آینده آن و رابطه اسلام و ایران؛ رویکرد تمدنی از آثار علمی ایشان است.

■ تأثیر حکمت و فلسفه بر تاریخ و تمدن اسلامی از قرون ابتدایی تا کنون چه بوده و چه تأثیرات علمی، فرهنگی و اجتماعی داشته است؟

استاد: برای دست‌اندرکاران پرتلاش این فصلنامه آرزوی توفیق دارم و از زحمتی که برای رشد علمی و تقویت بینش علمی طلبه‌ها می‌کشند، صمیمانه قدردانی می‌کنم و تلاش شما بزرگواران را به‌راستی از نقطه‌های اصلی تحول در حوزه می‌دانم. ابتدا باید تأکید کنم که رشته حقیر فلسفه نیست و به همین دلیل از قبول مصاحبه ابا داشتم ولی با توجه به تعیین تکلیفی که برای حقیر شده است، چند نکته مقدماتی را عرض می‌کنم. درباره تأثیر حکمت و فلسفه بر تمدن اسلامی، شاید مناسب باشد بحثم را در سه قسمت متفاوت عرضه کنم. ما گاهی می‌گوییم حکمت و فلسفه و مرادمان میراثی است که در این زمینه پدید آمده و کتاب‌هایی که در این زمینه تدوین شده است و مرادمان از تأثیر، سهم اینها در منظومه علمی کلیِ تمدن مسلمانان است. اگر از این زاویه نگاه کنیم و به‌خصوص اگر هر نوع بحث عقلی را در عداد این نوع مباحث بشماریم، باید بگوییم همواره سهمی از پیدایش و رشد و تحول تمدن پیشین اسلامی، رهین فعالیت‌های عقلی مسلمانان و دستاوردهای عقلی آنان بوده است؛ یعنی اگر شما مجموعه تمدن اسلامی را به مثابه یک درخت در نظر بگیرید، شاخه‌ای از این درخت همواره مباحث عقلی و فلسفی بوده و از همان سده‌های نخستین، به‌خصوص از اواخر سده نخست هجری به این سو، رفته‌رفته بخشی از تألیفات معطوف به مباحث عقلی بوده است. به همین ترتیب که جلوتر می‌رویم، نحله‌های فکری مختلف شکل می‌گیرد. نحله‌های درون‌دینی مثل اشعری و معتزله، نحله‌های فلسفی که خاستگاه اولیه‌شان را برون‌دینی می‌دانیم و جریان‌های فلسفی متأثر از جریان‌های یونانی و از آثار کندی و فارابی و مانند آن گرفته تا نقطه اوج که ابن‌سینا است و بعد فیلسوفانی که با مشرب‌های مشایی و اشراقی پدید آمدند، همگی بخشی از میراث تمدنی را تشکیل می‌دهند. در اینجا هیچ بحثی نیست و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. شاید برخی در اطلاق اسلامیت بر این گونه فعالیتها، تأملات یا بحث‌هایی داشته باشندٍ که آن بحث‌ها را در جاهای دیگری باید پی گرفت؛ مثلاً آیا آثار ابن‌سینا اسلامی است یا مسلمانی یا هیچ‌کدام از اینها و از رخنه میراث یونان است. اینها بحث‌هایی است که در اینجا وارد آن نمی‌شوم و نمی‌خواهم داوری کنم. این آثار و این سیر را هر چیزی بگیرید، بخشی از میراث مسلمانان و میراث علمی مندرج در تمدن اسلامی است. در این هیچ تردیدی نیست.

فهم دوم از سؤال شما این است که مراد از تأثیر، اثرگذاری باشد؛ به این معنا که ببینیم این میراث در سمت و سو یافتن تمدن اسلامی چگونه اثر گذاشته است؛ ضمن اینکه این را نفی نمی‌کنم که گفتمان‌های فلسفی در هر دوره از تاریخ بشر و هر جامعه‌ای که حاکم باشند، بر جهت‌گیری علوم، اثر خاص خود را خواهند داشت؛ برای مثال وقتی گفتمان پوزیتیویستی در یک دوره حاکم باشد، همه علوم، چه طبیعی و تجربی و چه انسانی، از آن متأثر خواهند بود و این گفتمان بر مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی این علوم تأثیر خواهد گذاشت، به گونه‌ای که حتی در علم تاریخ، مورخ نیز به دنبال ریشه‌های ماورایی رویدادها نخواهد بود و در عالم مادی آن را جستجو خواهد کرد؛ به این معنا هر جامعه کم و بیش چنین است و در هر جامعه‌ای می‌توانید وضعیت علمی آن جامعه را بررسی کنید و آن گفتمان علمی حاکم بر زمان مورد نظرتان را بیابید؛ آن بنیادی‌ترین گفتمان‌های اندیشه‌ای که ناظر به مباحث معرفتی و هستی‌شناختی است. می‌توانید آنها را بشناسید و اثرگذاری آن بر بقیه علوم را تعقیب کنید؛ لذا با توجه به اینکه در آن ادوار، تفکر فلسفی و روشهای منطقی موضوع و روش علوم را و قواعد اساسی حاکم بر آنها را تبیین می‌کرده است و یا علوم را دسته‌بندی می‌کرده است، بدون شک از این منظر تأثیر بسزایی بر شکل‌گیری علوم و به تبع آن تمدن اسلامی داشته است.

تأکید می‌کنم وقتی می‌گویم فلسفه، مشخصاً فلسفه بوعلی و فلسفه سینوی یا هر مکتب فلسفی دیگر مدنظرم نیست؛ اما اگر معنای وسیع کلمه مرادمان باشد، باید بگوییم گفتمان‌های حاکم بر کل جامعه اسلامی و در همه ادوار تا پیش از رخنه مدرنیته، این بود که عالَم را یکپارچه ببینیم و خدا را در این یکپارچگی محور بدانیم. با هر گرایش فلسفی که داشتیم، این نکته وجود داشت، اینکه مجموعه عالم را به گونه‌ای آیه بشماریم و آن را نشانه خداوند بدانیم و در هر علمی که وارد می‌شویم وجهه حِکمی آن علم را هم مد نظر قرار دهیم. این نگاه تقریباً در همه این دوره‌ها بوده است. این را به معنای وسیع کلمه، یک مبنای فلسفی و حِکمی می‌دانم؛ اما اینکه بگوییم کدام قسمت، از اندیشه بوعلی تأثیر پذیرفته یا این که اندیشه فارابی یا فیلسوفان دیگر کجای این منظومه قرار گرفته است، نمی‌توان دقیق نظر داد و تأثیرها را نشان داد؛ یک نمونه جالب در این زمینه، مقدمه کتاب یاقوت حموی در جغرافیای تاریخی، یعنی *معجم البلدان* است که به زیبایی تمام، مبانی معرفت‌شناختی دانش جغرافیای تاریخ و انسانی را در شش فصل توضیح داده است. بنابراین مراد من از فلسفه در اینجا همین است، یعنی یک سلسله مبانی معرفتی برآمده از قرآن و آموزه‌های اسلامی، وقتی یاقوت می‌گوید این که من جغرافی‌دان به سراغ کوه و دشت و دریا می‌روم تا آنها را بشناسم، این به خاطر توصیه قرآن است که ما را فراخوانده که این کار را انجام دهیم این یعنی پذیرش قرآن به عنوان یک منبع اثرگذار بر قلمرو یک علم خاص. برای این نوع اثرگذاری‌های معرفتی بر قلمرو و کارکردها و جهت‌گیری‌های دانش جغرافیا مثالهای خیلی بیشتری می‌توان زد. این موضوع ویژه دانش جغرافیا نیست و در دیگر دانشها مانند طب و نجوم هم همین بحث صدق می‌کند. بنابر این برداشت دوم از پرسش شما این است که میراث فلسفی و عقلی و معرفتی برآمده از دین یک مبنا برای علوم مختلف در تمدن گذشته ما بوده است. و به این معنی بر آنها اثر گذاشته است. اگر قرار باشد روزی این مبانی برشمرده شود، این طور نیست که این مبانی مورد وفاق همه باشد؛ چه بسا کسی مبنای فلان طبیب را درِ بحث‌های پزشکی که مزاج‌های اربعه انسان را ادامه مثلاً عناصر اربعه طبیعت می‌شمارد، قبول نداشته باشد؛ اما سخن در این است که چطور از یک تحلیل جهان‌شناختی یا هستی‌شناختی، برای بنیان گذاشتن دانش پزشکی مبنا اتخاذ می‌کند.

پس اگر اصطلاح تأثیر فلسفی را به معنای دوم بگیریم ـ اینکه فلسفه چگونه اثر گذاشت و جهت‌گیری مسلمانان را شکل داد ـ بحث را باید دو شاخه کنیم: یک شاخه تأثیر عام و گسترده فلسفه است که شاید غیر منقح و غیر مدون باشد. غیر مدون به این معنا که نمی‌توانیم بگوییم فلان نگاه و تحول، نتیجه افکار فلان فرد است؛ ولی می‌توان گفت مبانی معرفتی برآمده از تأملات عقلی ـ هر چند در چارچوب آموزه‌های دینی و یا سازگار با آن ـ تأثیر عامی بر علوم داشته است. این تأثیر عمومی همان تأثیر بر مبانی و مبادی عام همه علوم است که به برخی از آنها اشاره کردیم، شاید بتوان گفت این دو نکته از مهمترین این تأثیرات به حساب آید: نخست اینکه جهان هستی منظومه یکپارچه‌ای است که خداوند محور و حاکم آن است و نکته دوم اینکه این مجموعه، آیه و نشانه خداوند است. این نگاه سبب شد مسلمانان در تحلیل مسائل علوم، به مباحث ماورایی نیز توجه خاص داشته باشند و آن را انکار نکنند؛ بنابراین حتی یک مورخ وقتی رویداد تاریخی را تحلیل می‌کند با دقت تمام همه اجزا را برمی‌شمارد؛ ولی می‌گوید اینجا خدا خواست این‌گونه شود؛ یعنی من با این داده‌های کمی و عینی بیرونی که در اختیار دارم و با این گزاره‌های تاریخی نمی‌توانم تحلیل دقیقی ارائه کنم؛ چون عنصر دیگری که عنصر ماورایی است، دخالت کرده است.

پس تأثیر به این معنا را می‌توان دنبال کرد و ادعای آن را داشت؛ اما شاخه دیگر این بحث، اینِ است که بگوییم فلان فلیسوف و یا نحله فلسفی دقیقاً چه تأثیری داشته است ـ مثل تأثیر دکارت و مانند او در غرب ـ شاید به‌سادگی نتوانیم نظر دهیم و تأثیرات آن را بیان کنیم.

فهم سوم و قرائت سوم از تاثیر فلسفه و حکمت این است که بگوییم تأثیر فیلسوفان و حکیمان بر تمدن اسلامی چه بوده است. علت تردید در اثر خاص هر نحله، به همین تفسیر سوم از سؤالتان برمی‌گردد. اگر مرادمان از تمدن اسلامی، مدیریت این مجموعه پوینده و بالنده‌ای باشد که به دست مبارک پیامبر نهالش در زمین نهاده شد و به رشد و بالندگی‌اش ادامه داد، انصاف حکم می‌کند بگوییم حکیمان و فیلسوفان نقش چشمگیری در آن نداشته‌اند؛ نه از این باب که نخواستند اثر بگذارند، بلکه از این باب که تمایلی به چنین نِقشی نداشته‌اند. جامعه اسلامی را از آغاز تا به امروز عمدتاً فقها اداره کرده‌اند، حتی در محیط‌های اهل‌سنت وٍ کمتر شیعی که به نام جامعه شیعی شکل گرفته‌اند؛ مثلاً در عصر صفویه، حاکمان وقتی جامعه را تشکیل می‌دهند، میدان را برای فقها باز می‌کنند و به آنان مجال تحرک می‌دهند. فیلسوفان نیز اگر در دربار شاه حضور دارند، بیشتر در حاشیه‌اند و مدیر نیستند، مانند میرفندرسکی، میرداماد و مرحوم ملاصدرا که مطرود بود. داستان حکیمان و فیلسوفان در تمدن اسلامی چنین است. مرحوم زریاب خویی در نخستین گردهمایی و همایش بین‌المللی که برای فرهنگ و تمدن اسلامی در سال ۱۳۷۲ برگزار شد، مقاله‌ای ارائه کردند و به نقد این باور رایِج پرداختند که وقتی جریان فلسفی در جهان اسلام تقریبا رنگ انحطاط گرفت تمدن اسلامی سیر افول گرفت. گفته می‌شود وقتی غزالی ضربه‌ای بر کمر حیات عقلی و فلسفه زد و سبب شد فلسفه به کنار رانده شود، چراغ تمدن اسلامی هم رفته رفته خاموش شد ، ایشان در این نقد می‌گوید فیلسوفان چه زمانی حاکم بودند که با کنار راندنشان، تمدن افول کند؟ اینان هیچ‌گاه مطرح



نبودند و همیشه مغضوب فقها بودند؛ فقهایی که در جایگاه قاضی‌القضات یا حاکمان سیاسی، حکم می‌راندند. این سخن، حرفی دقیق و قابل دفاع است. در این معنای سوم، فیلسوفان خیلی مجال نداشتند و همیشه مطرود و حاشیه‌نشین بودند، مگر در موارد استثنا که جریان کلی را نفی نمی‌کند؛ بنابراین سه قرائت از پرسش شما داشتم و متناسب با هر یک نکاتی را گفتم.

■ فلسفه جنبه معرفتی و جهان‌شناختی دارد و شاید ما توقع نداشته باشیم که حکیم که فقیه نیست، بتواند حاکم و مدیر جامعه شود. به نظر می‌رسد اگر قرار است تأثیر فیلسوفان بر تمدن اسلامی را بررسی کنیم، بهتر است ببینیم آیا باورهای ایشان درباره شناخت جهان در اذهان مردم مستقر و مستحکم شده است یا خیر.

استاد: این همان برداشت دوم خواهد بود که تأثیری عمومی است. به عنوان نمونه این باور که جهان را می‌توان شناخت، به صورت یک پدیده عمومی وجود داشته است؛ اما درباره اینکه آیا خاستگاه آن، فلسفه بوده یا اینکه مردم مستقیماً از قرآن و آموزه‌های اسلامی آن را گرفته‌اند، معتقدم از آنجا که یافته‌های فیلسوفان در این زمینه‌ها با آموزه‌های قرآنی و روایی یکسانی دارد، نمی‌توان گفت فیلسوفان نقشی نداشته‌اند؛ چرا که آنان نیز در این فضا حرکت می‌کردند. در این همسویی، گفتمانی ایجاد شد و این نگاه، سکه رایج و در ذهن همه بود که جهان را می‌توان شناخت و شناختی که از جهان داریم می‌تواند حجیت داشته باشد و مبنای تصمیم‌گیری‌های بعدی ما قرار گیرد.

■ آیا شرایط امروز در جامعه ما و تمدن امروزی بشر متأثر از تمدن و فلسفه غرب است یا خیر؟ اگر متأثر است، چرا جامعه ما این تاثیر را پذیرفته است؟ فلسفه غرب در بسیاری از مؤلفه‌هایش در تقابل با حکمت اسلامی است. چرا حکمت اسلامی به‌نحوی این تأثیر را نداشته است؟

استاد: این پرسش فقط به فلسفه برنمی‌گردد. این پرسش را به طور پرسش عام می‌توان درباره وضعیت مسلمانان در برابر غربیان و وضعیت اندیشه اسلامی در برابر اندیشه‌محوری غرب مطرح کرد. پاسخ‌هایی به این پرسش داده‌اند که بنده بنای ورود به آن و مرور آنها را ندارم. خلاصه حرف بنده این است که اندیشه اسلامی نیازمند بازخوانی مستمر است. این بازخوانی باید معطوف به مسائل نوپدید و معطوف به اقتضائات زمان و متناسب با شرایط زمانی باشد. اگرچه می‌گوییم آموزه‌های اسلامی فرازمانی و فرامکانی و جاودانه‌اند و دین اسلام، دین خاتم است و بعد از آن، دین جدیدی عرضه نمی‌شود، ولی همه می‌دانیم شرایط بشر تغییر می‌کند. این نشان می‌دهد دین اسلام از کلیتی برخوردار است که در مقام اجرا متناسب با جوامع مختلف به شکلهای مختلفی تحقق و عینیت بیرونی پیدا می‌کند. این تنوع شکلهای تحقق بیرونی اسلام هم در یک نگاه عرضی و هم در یک نگاه طولی صدق می‌کند. مرادم از نگاه عرضی این است که اگر فرض کنید تمام جهان مسلمان شوند، آن فهمی که در امریکای لاتین یا امریکای شمالی از اسلام پیدا خواهد شد با فهمی که ما داریم، علی‌القاعده تفاوت‌هایی خواهد داشت. منظورم پلورالیسم مذهبی نیست، بلکه مقصود این است که برخی مسائل برای آنان شاخص و برجسته می‌شود؛ در حالی که ممکن است آن مسائل برای ما مطرح یا شاخص نباشد؛ برای مثال شاید برای آنان اولین سؤال این باشد که مسئله همجنس‌بازی و ازدواج همجنس‌بازان در اسلام چه حکمی دارد؛ در حالی که این مسئله من نیست. مرادم تنوع مسائل است نه تکثرگرایی معرفتی. حتی می‌توان گفت این دین خاتم در جامعه‌ای که پیشرفت خوب مادی دارد، به گونه‌ای اجرا می‌شود و در جامعه‌ای که عقب‌ماندگی فیزیکی و ظواهر مادی دارد، به گونه‌ای دیگر.

در نگاه طولی نیز همین‌طور است و همان طور که اسلام یک بار پیش از این در قلمرویی گسترده از زمین موجد و موجب شکل‌گیری یک تمدن بوده است و یک جامعه بر اساس اسلام شکل گرفته است، اکنون هم این امکان وجود دارد که یک جامعه دیگر اسلامی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و ان شاء الله با خلوص اسلامیت بیشتری شکل بگیرد. پس آموزه‌های اسلام از کلیتی برخوردار است و در هر دوره، متناسب با هر جامعه‌ای نیازمند بازخوانی است. شما همین حرکت امام خمینی و انقلاب اسلامی در ایران را در نظر بگیرید. اگر چنین شخصیتی در پانصد سال پیش چنین حرکتی می‌کرد، آیا الزاماً از نظامی به نام جمهوری اسلامی با این ساز و کار دفاع می‌کردند؟ علی‌القاعده خیر. حتما ساز و کار دیگری مطرح می‌شد. امروز ما باید این بازخوانی را متناسب با شرایط جدید که هنوز در دوره سلطه تمدن غربی به سر می‌بریم انجام دهیم. اصولاً نگاه متفکران ما این بوده که چیزی جز ما وجود ندارد و به ذهن کسی خطور نمی‌کرده که در جهانی که ما مسلمانان در آن زندگی می‌کنیم، گروه‌ها و مکاتب دیگر نیز حضور دارند. شکل‌گیری و قوت یافتن تمدن غرب تقریبا یک سره مورد غفلت کامل اندیشمندان مسلمان بود. این غفلت سبب شد تمدن غربی به راحتی قوت بگیرد و تحت تأثیر برخی اتفاقات تاریخی بر ما مسلط شود و تا اعماق زندگی ما رخنه کند و ما همچنان در غفلت بودیم و زمانی به خودمان آمدیم که دیگر کار از کار گذشته بود. بنابراین به صورت عام که به مسأله اثرپذیری از غرب نگاه کنیم، می‌بینیم که این اثرپذیری منحصر به فلسفه نیست و اگر قرار است عاملی برای این اثرپذیری برشمرده شود این عامل منحصر به فلسفه نیست. و بنده مهمترین این عوامل را غفلت ما شرقیهای مسلمان از پیدایش و رشد و سیطره جهانی تمدن غربی بعلاوه یک سلسله عوامل دیگر می‌دانم.

چندی پیش پایان‌نامه‌ای درباره نخستین مواجهه فیلسوفان معاصر ما با اندیشه‌های فلسفی غرب خواندم. در این پایان‌نامه آمده بود، ورود و انعکاس اندیشه‌های فلسفی غرب در آثار فلسفی ما با چند قرن فاصله رخ داده است. این یافته دانشجو کاملا درست و نشان‌دهنده غفلت تام و تمامی است که در ما بوده است. نحله‌ای فلسفی در نقطه‌ای از جهان پدید می‌آید و قوام می‌گیرد و جامعه‌ای مبتنی بر آن ساخته می‌شود و حال آنکه ما از آن به صورت کامل غافل بودیم. این غفلت بود تا اینکه هیچ جانبی در زندگی ما نیست مگر این که تمدن غرب به شکلی در آن حضور دارد. مرحوم حاج ملاهادی سبزواری به عنوان یکی از مشهورترین فیلسوفان معاصر و شارح آرای ملاصدرا متوفای سال ۱۲۸۹قمری است. این سال معادل سال ۱۸۷۳میلادی است. یعنی تا این تاریخ تعداد قابل توجهی از فیلسوفان معاصر و مؤثر مغرب زمین مانند دکارت (۱۶۵۰م.)، اسپینوزا (۱۶۷۷م.)، هیوم (۱۷۷۶م.)، هردر (۱۸۰۳م.)، کانت (۱۸۰۴م.)، هگل (۱۸۳۱م.)، جرمی بنتام (۱۸۳۲م.)، کی‌یره کگارد (۱۸۵۵م.)، اگوست کنت (۱۸۵۷م.) از دنیا رفته بودند، جان استوارت میل در همان سال ۱۸۷۳م. از دنیا رفته است و داروین (۱۸۸۲م.) تنها نه سال و مارکس (۱۸۸۳م.) هم تنها ده سال پس از حاج ملادهادی سبزواری از دنیا رفته‌اند. ولی در هیچ یک از آثار او نشانی از این افراد نیست و این نکته درباره دیگر فیلسوفان متأخر از حاج ملاهادی سبزواری هم صدق می‌کند. این کاستی تا زمان علامه طباطبایی ادامه دارد؛ نخستین مواجهه جدی با بخشی از فلسفه غرب و مشخصاً مارکسیسم را می‌توانید در آثار ایشان دنبال کنید؛ یعنی دست‌کم سه تا چهار قرن تأخیر و فاصله زمانی و عقب‌ماندگی. مرادم از عدم بازخوانی به معنای عامش این بود و این موضوع در فلسفه هم کاملاً صدق می‌کند. باید اعتراف کرد امروزه نیز در نظام رایج سنتی فلسفه‌خوانی در حوزه‌های علمیه، توجه بایسته‌ای به اندیشه‌های فلسفی غیر نمی‌شود.

■ اگر بخواهیم در شرایط کنونی از ظرفیت حکمت و فلسفه، خصوصاً از ظرفیت بحث‌های حکمت متعالیه، در تمدن اسلامی استفاده کنیم، چه کارهایی باید انجام دهیم و چه چیزهایی را در خودمان تقویت کنیم؟

استاد: با تأکید دوباره بر این که رشته اصلی حقیر فلسفه نیست و به این سوال از منظر یک طلبه تاریخ تمدن پاسخ می‌دهم، باید عرض کنم الان سنت رایج فلسفه در حوزه علمیه، سنت صدرایی است و برای آن ساختارهای ویژه‌ای تعبیه شده است. اولاً باید از نحله‌های پیش از صدرایی حمایت کنیم تا ادامه حیات دهند؛ مثلاً مکتب سینوی یا سهروردی و غیره نیز مستقل حضور داشته باشند. شاید کسی بگوید این مکاتب متولی ندارد؛ اما ما باید شرایطی فراهم کنیم تا همه مکاتب احیا شوند. پیش از این گمان می‌کردم در قم غیر از حکمت متعالیه، مکاتب دیگر طرفدار ندارند؛ ولی متوجه شدم کم و بیش طلبه‌هایی هستند که این‌چنین گرایش‌هایی دارند.

نکته دوم آن است که آنچه ما در فضای گرایش فلسفی به‌شدت به آن نیاز داریم ـ چه گرایش پیشینی سینوی و اشراقی و چه در حکمت صدرایی که سکه رایج عمومی است ـ آن حلقه‌های وصلی است که بین بنیان‌های فلسفی و نحوه کاربست‌شان وجود دارد. اگر بخواهم تشبیه کنم باید بگویم میراث ملاصدرا مانند زحمتی است که کشاورز در زمین کشاورزی‌اش کشیده است و گندم و عدس و ماش و غیره را تولید و این محصولات را فراهم کرده است و اگر قرار است غذایی طبخ شود، جز با این محصولات نمی‌شود؛ اما همه این محصولات را همان‌طور که هستند نمی‌توان بر سر سفره آورد. میراث‌های علمی بومی ما مانند مواد خامی چون برنج و گوسفند و... است که نمی‌توانیم سر سفره بیاوریم و بگوییم بفرمایید غذا. در واقع این مواد همه چیز هست، اما قابل خوردن نیست. این مواد باید فراوری شوند و مراحلی را طی کنند تا آماده بهره‌گیری شوند. اینها پی ساختمان‌اند و تا ساختمان پی نداشته باشد، هیچ چیز بنا نمی‌شود. از سوی دیگر پی ساختمان به تنهایی قابل سکونت نیست و باید واسطه‌هایی بیاید تا ساختمان قابل سکونت شود.

ما در این واسطه‌ها دچار خلأ جدی هستیم. نمی‌خواهم بگویم که هیچ اراده جدی برای پر کردن این خلأ به چشم نمی‌خورد. اغراق نباید کرد. نگاه منفی هم نباید داشت. این توصیه را بارها رهبر معظم انقلاب کرده‌اند که نگاه بدبینانه خوب نیست و باید امیدوارانه نگاه کرد. من نگاهم در این وادی بدبینانه نیست؛ ولی تحلیلی واقع‌بینانه به ما می‌گوید باید تلاش بیشتری انجام داد تا واسطه‌ها پر شود. هر اندیشمندی باید از خود بپرسد من از حکمت ملاصدرا برای جامعه‌سازی چه مبانی‌ای می‌توانم به دست بیاورم و چند اصل می‌توانم استخراج کنم که بر اساس آنها فرهنگ مردم را سامان بخشم. از این حکمت برای تنظیم رابطه معاش و معاد مردم چند نکته کاربردی می‌توانم استخراج کنم و در اختیار سیاستگزاری‌های اقتصادی و پیشرفت جامعه قرار دهم و بگویم بر اساس اینها عمل کنید. این حلقه‌ها همچنان خالی است.

■ **آیا حلقه مفقوده، فلسفه مضاف و علمی است که در پی آن تولید می‌شود؟**

استاد: احسنت. قسمت عمده‌اش فلسفه‌های مضاف است اینکه فلسفه صدرایی مضاف به تاریخ ایجاد شود یا فلسفه صدرایی مضاف به جامعه و جامعه‌شناسی یا روانشناسی و غیره. یک قسمت کار این است. قسمت دیگر هم فرایندهایی است که اصولاً یک اندیشه طی می‌کند تا به صحنه زندگی مردم بیاید. خیلی از این فرایندها به صورت صد درصد مدیریت‌شدنی نیست و خود به خود اتفاق می‌افتد؛ اما اگر کسی از آگاهی کافی برخوردار باشد، می‌تواند بر این فرایند اثر بگذارد و مدیریت آن را به صورت نسبی در دست بگیرد.

به عنوان مثال وقتی به تمدن مغرب زمین نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که مبانی اصلی این تمدن یعنی انسان‌محوری و اصالت زندگی این‌جهانی برای انسان از صدر تا ذیل زندگی غربی را فرا گرفته است؛ حتی یکی از مهارت‌هایی که در مدارس به کودکان می‌دهند، تمرین خرید و فروش یعنی کاسبی است. بذر کسب منفعت دنیوی را از کودکی در وجود انسان می‌کارند. بنیان و منطق و سبک زندگی غربی همین است. افراد صرفا به دنبال منفعت دنیوی خویش‌اند. هر کاری، حتی اگر تخلف باشد، وقتی توجیه‌پذیر است که برای شخص منفعت داشته باشد. هر نوع کار خیری نیز ممکن است کنار گذاشته شود؛ چون نفعی برای من غربی ندارد. در گذشته تمدنی ما مسلمانان، روح و اندیشه اسلامی در کشاورز، در بازرگان، در کاسب محله رخنه کرده بود؛ ولی بعد از مدرنیته نوعی آشفتگی ایجاد شد و در نوسان بین سنت و مدرنیته نتوانستیم به گذشته پایبند باشیم. اگر قرار است فلسفه نقش تمدنی داشته باشد باید در این حلقه‌های وصل اندیشه و متن زندگی هم ورود پیدا کند.

■ **درباره تأثیر تاریخ و حکمت بر یکدیگر اگر نظری دارید بفرمایید.**

استاد: تأثیر فلسفه بر تاریخ طبیعتاً در ارائه اصول و بنیادهایی است که به‌خصوص در معرفت تاریخی ممکن است به کار ما آید. برخلاف شناخت در هر دانش دیگری که به امر موجود تعلق می‌گیرد، شناخت در تاریخ به امری معدوم تعلق می‌گیرد؛ یعنی چیزی که گذشته است. پرسش این است که شناخت از معدوم چگونه محقق می‌شود. آیا چنین چیزی معنا دارد؟ آیا چیزی که نیست و تعریفش این است که گذشته است و دیگر موجود نیست، می‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد؟ علم تاریخ و مورخ نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد و اینجا است که دانش فلسفه به کمک ما می‌آید و می‌گوید شناخت به چه معنا است. این شناخت از طریق آثار و عوارض باقیمانده است. پرسش دیگر این است که چگونه می‌توان از چنین شناختی دفاع کرد. یعنی چگونه می‌توان اطمینان یافت یک شناخت تاریخی صادق است یا کاذب. فلسفه در این قسمت می‌تواند بسیار کمک کند.

■ **فرمودید فلسفه بر بنیان‌های علم تاریخ تأثیر می‌گذارد.**

استاد: فرض کنید در این باب فیلسوفان تاریخ سنتی ما مثل جیامباتیستو ویکو (۱۷۴۴م.) به گونه‌ای به این پرسش جواب داده‌اند و یک فیلسوف تاریخ دیگر به نام سی.بی. ین مک‌کالا بر اساس بنیان‌های معرفتی رئالیسم انتقادی به همین پرسش جواب می‌دهد، بنابراین وقتی فلسفه درباره اعتبار شناخت دستاوردی دارد، این دستاورد به کار شناخت تاریخی هم می‌آید، حال بحث خرد و جزیی که مثلا تأثیر فلسفه مشاء بر معرفت تاریخی چیست یا چه می‌تواند باشد و یا تأثیر فلسفه اشراق بر معرفت تاریخی چیست و یا چه می‌تواند باشد، شاید به کار ما در این مصاحبه نیاید و راهگشا نباشد، فکر کنم به حد همین کلی بسنده بشود کافی باشد. من و شما بر اساس نگاه‌هایی که داریم، به پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم و رویکردهای معرفتی مغرب‌زمین مثل ایدئالیسم، رئالیسم و رئالیسم انتقادی بر اساس معتقدات خودشان. فیلسوف تاریخ متأثر از مباحث فلسفی است؛ مثلاً ممکن است مورخ فقط با تکیه بر دانش تاریخ و داده‌های تاریخی نتواند درک درستی در تفسیر علیت عرضه کند.

> **تأکید می‌کنم وقتی می‌گویم فلسفه، مشخصاً فلسفه بوعلی و فلسفه سینوی یا هر مکتب فلسفی دیگر مدنظرم نیست؛ اما اگر معنای وسیع کلمه مرادمان باشد، باید بگوییم گفتمان‌های حاکم بر کل جامعه اسلامی و در همه ادوار تا پیش از رخنه مدرنیته، این بود که عالَم را یکپارچه ببینیم و خدا را در این یکپارچگی محور بدانیم.**

فلسفه به ما یاد می‌دهد علیت چیست؛ پس مردم می‌توانند از این فلسفه الهام بگیرند و متناسب با مشربها و مکتبهای مختلف تاریخی در مقام تحلیل یک رویداد تاریخی، روش مشخصی داشته باشند؛ مثلا اگر قرار است روی کار آمدن صفویه را علت‌یابی بکنم، باید درکی از علت داشته باشم و معنای علت را بفهمم و بر اساس آن، این حادثه تاریخی را تحلیل کنم. تبیین مفهوم علت و علیت کار مورخ نیست، این کار اولا و بالذات از فیلسوف انتظار می‌رود، تأثیرات فلسفه بر تاریخ این‌گونه است. در بحث عامه مثل فلسفه علم، ما از دانش فلسفه به چیزی به نام فلسفه علم می‌رسیم. همان‌طور که فلسفه علم را از فلسفه به دست می‌آوریم، می‌توانیم فلسفه تاریخ را نیز به دست آوریم؛ یا اگر بخواهیم در فضای منطق ارسطویی رایج در حوزه‌ها حرف بزنیم، بحث از این که رؤوس ثمانیه چیست کار تاریخ نیست، بلکه این بحث در منطق مطرح است ولی تطبیق یافته‌های دانش منطق در این زمینه مورد استفاده مورخ قرار می‌گیرد. به هر حال این گونه نگاه‌های فلسفی و نگاه بیرونی و نگاه درجه دو به تاریخ را می‌توانیم از فلسفه یاد بگیریم.

اما درباره تأثیر تاریخ بر فلسفه باید گفت مهم‌ترین آن، ارائه پرسش‌های جدید در برابر فیلسوفان است. ممکن است فیلسوفان فقط درگیر مسائل خودشان باشند؛ اما دانش تاریخ می‌تواند پرسش‌هایی را در اختیار آنان قرار دهد و از این طریق به فربهی فلسفه کمک کند. این پرسش‌ها پرسش‌هایی است که در باب معرفت تاریخی، علیت و غیره وجود دارد و به نمونه‌هایی از آن اشاره کردم. هیچ‌یک از متون فلسفی ما مسلمانان به پرسش‌هایی که به درد مورخ بخورد، جواب نداده است؛ البته این حرف را باید با احتیاط علمی بیان کرد؛ ولی این حق برای من محفوظ است که این پرسش را در اختیار فیلسوف قرار بدهم و بگویم: جناب فیلسوف! شما از امکان‌پذیری شناخت حرف می‌زنید، به من بگویید شناخت تاریخی را چگونه می‌توان مدلل و معلل ساخت؟ اصلاً آیا شناخت در تاریخ ممکن است؟ باید گفت آن ادبیات کلی فلسفه به درد اینجا نمی‌خورد یا در باب علیت حرف‌هایی در فلسفه می‌زنند؛ اما هیچ‌گاه علت رویدادهای تاریخی را با تکیه بر آن چه در فلسفه اسلامی در باره علیت آمده است، تحلیل نکرده‌ایم و از میزان کارآمدی آن برای تحلیل و تعلیل مباحث تاریخی آگاهی نداریم، شاید گفته شود علیت و قواعد آن یک بحث عقلی است و لذا استثناءپذیر نیست و همه امور را می‌توان با همین قواعد علیت تبیین و تعلیل کرد، این حرف درست است ولی در مقام کاربست علیت برای پدیده‌های تاریخی، چه بسا راه حل پرداختن به شرط لازم و کافی به جای پرداختن به علیت مناسب‌تر و راهگشاتر باشد. یکی از راهحلهای پیشنهادی فیلسوفان تاریخ همین است که به جای کوشش برای شناختن همه علل اربعه که نزد ما متعارف است و یا به جای شناختن همه علل که در کنار هم علت تامه را تشکیل می‌دهند، تنها بکوشیم شرطهای لازم و شرطهای کافی و یا فقط شرطهای لازم را بشناسیم و اصلا سراغ دیگر موارد نرویم. بنابراین تاریخ با طرح این پرسش در برابر فلسفه و دعوت از فلسفه برای پاسخ دادن به آن می‌تواند به فربهی فلسفه مدد رساند. پرسش‌های دقیق‌تر دیگری هست که هنوز به آنها جواب قابل اعتماد داده نشده است؛ مانند چیستی تاریخ و این که تاریخ چیست؟ آیا امر اعتباری است یا واقعی و اصیل؟ اگر اعتباری است، از چه نوع اعتباریات است؟ انتزاع است یا معقول ثانوی؟ پرسش دیگر این است که اگر تاریخ اعتباری باشد، آیا جامعه هم اعتباری خواهد بود یا نه. آیا الزاماً بین اعتقاد به اصالت جامعه و اصالت تاریخ تلازم وجود دارد یا می‌شود درباره جامعه قائل به اصالت بود، ولی درباره تاریخ قائل به اعتباریت بود؟

این بحثها فوق‌العاده مهم است. تاریخ در اینجا به‌شدت به مفهوم زمان پیوند می‌خورد. فیلسوفان مسلمان بحث حرکت و زمان را در سطح خرد مطرح کرده‌اند و به مسائلی مانند مفهوم زمان تاریخی اصلا نپرداخته‌اند و گشودن دریچه‌ای به سوی این بحثها از جمله خدمت‌های تاریخ به فلسفه است.

نکته دیگری که در زمینه کمک تاریخ به فلسفه می‌توان مطرح کرد توجه دادن به این نکته است که گفته می‌شود تاریخ بهترین کارگاه آزمون اندیشه‌ها است. درستی اندیشه‌ها در بستر تاریخ باید آزموده شود. مثلاً درباره تعریفی که شما از عصمت معصوم علیه السلام ارائه می‌کنید، اگر مثال نقض تاریخی پیدا شود، آن هم نه یک مثال بلکه چندین مثال، بدون شک اندیشه شما به چالش جدی کشیده می‌شود. در این‌گونه موارد اندیشه‌های فلسفی در بستر تاریخ نمی‌توانند خودشان را با استثنائات حفظ کنند، بلکه اعتبارشان را از دست می‌دهند. به این معنا تاریخ می‌تواند محلی برای آزمودن درستی پاره‌ای از اندیشه‌های کلامی باشد.

آخرین نکته‌ای که باید ذکر کرد کمک تاریخ به درک تاریخی مسائل فلسفی است. تاریخ می‌تواند با ارائه روشهای تاریخی‌نگری به فیلسوفان کمک کند که در نگاهی درون‌علمی سیر تحول مسائل فلسفه و عوامل مؤثر بر آن را بررسی کنند.

■ **از شما تشکر می‌کنم.**

استاد: بنده هم از لطف و حوصله شما تشکر می‌کنم.





فلسفه‌های مضاف

حجت‌الاسلام و المسلمین مسعود آذربایجانی*

اشاره

پیشنهادم این است که مطالبات جدی شود؛ مثلاً از مجمع عالی حکمت که مرکزی است که متولی علوم عقلی در حوزه است، درخواست جدی کنیم کلاس‌های فلسفه‌های مضاف را برای طلبه‌ها تشکیل دهد و فعلاً در حد کارگاه آشنایی باشد. این بخشی از کار است که این مرکز می‌تواند انجام دهد یا اینکه به صورت کتبی و رسمی و جدی از مدرسه فلسفه که آیت الله فیاضی متولی آن است، خواسته شود بخشی از فعالیت‌هایشان را به این امر تخصیص دهند. اینان می‌توانند دانش‌پژوهانی تربیت کنند که وارد مدارس شوند. همین کار در فلسفه کودکان انجام شده است. امروز متخصصانی در دانشگاه‌ها داریم که به این مسئله می‌پردازند. این درخواست جدی را شما نیز باید دنبال کنید. طلبه اگر تأثیر فلسفه بر علوم انسانی را بفهمد، با جدیت بیشتری این علم را فرا می‌گیرد. وقتی هدفِ طلبه از فراگیری فلسفه مشخص باشد، میزان تعاملات و دقتش بیشتر می‌شود و این بسیار متفاوت است با زمانی که طلبه درس را صرفاً برای امتحان بخواند. امتحان حداقلی است. باید به طلبه‌ای که با انگیزه وارد حوزه می‌شود، بصیرت داد و او را با اهداف، آشنا کرد.

---

* حجت‌الاسلام والمسلمین مسعود آذربایجانی، مدرس و محقق روان‌شناسی است. کتبی چون: درآمدی بر روان‌شناسی دین، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش بر منابع اسلامی و مقالاتی چون: انسان کامل(مطلوب) از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی و مناسبات دین و روان‌شناسی از آثار علمی ایشان است.



ما نباید فقط یک فلسفی ذهنی داشته باشیم. باید با فلسفه‌مان در زندگی‌مان کار کنیم و به زندگی‌مان معنا ببخشیم. باید فلسفه را در حد فهم و درک مردم عینی کنیم.



■ نقش فلسفه در زندگی علمی طلبه چیست؟

استاد: بسم الله الرحمن الرحیم. به سه نکته در این باره اشاره می‌کنم. نکته اول اینکه خروجی یا همان کاربرد فلسفه یا هر علم دیگری، در دو عرصه ظاهر می‌شود: یکی عرصه‌های معرفتی و دیگری عرصه‌های عملی و زندگی. اگر خروجی یا ثمربخشی را به عرصه‌های زندگی منحصر کنیم، خطای استراتژیک مرتکب شده‌ایم و این نادرست است؛ مثلاً در خواندن ریاضی محض، فیزیک محض و علوم پایه، همین سخن را می‌گوییم. ما از فیزیک محض برای فیزیک کاربردی و صنعت و مکانیک استفاده می‌کنیم؛ ولی خود فیزیک محض که قانون فشار یا نور را می‌گوید، لزوماً معطوف به کاربرد نیست، بلکه پاسخی به پرسش‌های معرفتی ما است و در حقیقت مرزهای دانش را گسترش می‌دهد و فهم ما را به جهان بهتر می‌کند و قانونمندی‌های جهان را بهتر می‌شناساند. اگر درباره علوم تجربی چنین بحث‌هایی قابل طرح است، درباره علومی مثل فلسفه، به طریق اولی می‌توانیم این بحث را مطرح کنیم که فلسفه به پرسش‌های معرفتی ما پاسخ می‌دهد، نه اینکه آن را صرفاً برای تشحید اذهانمان بخوانیم یا اینکه فقط بخواهیم به اشکال‌هایی که شده است، پاسخ دهیم؛ بنابراین فلسفه باید علاوه بر نظام‌های معرفتی، به پرسش‌های معرفتی ما پاسخ دهد؛ پاسخ به سؤال‌هایی چون مبدأ جهان چیست؟ غایتش چیست؟ نظام احسن چیست؟ طبقات عالم چیست؟ و... . اگر نظام معرفتی فلسفه در پاسخ به این پرسش‌ها به ما کمک کند، این خود، فایده‌ای بزرگ و ارزشمند است.

نکته دوم این است که بعد از اینکه نظام معرفتی‌ـفلسفی درست انتخاب شود و به پرسش‌های معرفتی ما پاسخ دهد، کاربرد دیگری می‌توانیم از آن انتظار داشته باشیم که همان کاربرد در فلسفه‌های مضاف است؛ یعنی فلسفه افزون بر اینکه به مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ـ بخش نظری فلسفه ـ می‌پردازد، نقش دیگری می‌تواند داشته باشد و آن این است که درباره هر یک از علوم انسانی و یا غیر انسانی بحث کند. فلسفه در نقش فلسفه مضاف به علوم، باید پیش‌فرض‌های نظری و مبادی تصوری و تصدیقی نظری علوم را پوشش دهد و حمایت کند و بگوید اساساً موضوع فلان علم چیست و آیا این موضوع واقعیت دارد یا صرفاً امر موهومی است. اینها جزو بحث‌هایی است که باید انجام شود؛ مثلاً در روانشناسی ـ که حیطه کاری بنده است ـ نمی‌توانیم راجع به این بحث کنیم که آیا روان وجود خارجی دارد یا خیر. این‌گونه مسائل باید در فلسفه‌های مضاف همچون فلسفه روانشناسی ـ که یک بخشش بحث‌های علم‌النفسی و یک بخشش فلسفه ذهن و روانشناسی است ـ منقح شود. پس دومین کار فلسفه ـ غیر از مباحث معرفتی ـ این است که به شکل فلسفه مضاف بیاید و درباره هر یک از این علوم انسانی سخن بگوید، به‌خصوص درباره مباحثی که تحت عنوان رئوس ثمانیه از آنها بحث می‌شود. چنین فلسفه‌ای باید روش و مبادی تصوری و تصدیقی علوم را مشخص کند، با نگاه فلسفی و عقلی بگوید موضوع و غایت فلان علم چیست و تقسیمات اصلی‌اش کدام است.

نکته سوم درباره کاربرد فلسفه این است که امتداد فلسفه را در زندگی مردم بیاوریم؛ این کاری است که در غرب انجام شده است، به‌خصوص در اگزیستانسیالیسم. آنان بسیار هم موفق بوده‌اند. روش‌های این کار را عرض خواهم کرد. این کار در فلسفه تحلیلی کمتر اتفاق افتاده، ولی در اگزیستانسیالیسم بیشتر است. ما نباید فقط یک فلسفی ذهنی داشته باشیم. باید با فلسفه‌مان در زندگی‌مان کار کنیم و به زندگی‌مان معنا ببخشیم. باید فلسفه را در حد فهم و درک مردم عینی کنیم؛ نمونه‌ای از آن، فلسفه برای کودکان است که امروزه خیلی جدی مطرح شده است.

■ از چه روش‌هایی می‌توان برای امتداد فلسفه در زندگی بهره برد؟

استاد: روش‌های عام، داستان و نمایشنامه و فیلم و مانند آن است. با این ابزار می‌توانیم مفاهیم فلسفی را به عرصه زندگی مردم بیاوریم. در حقیقت این مفاهیم، اختصاصی به دانشجو و طلبه ندارد، بلکه برای سایر مردم و افرادی که این دغدغه‌ها را دارند، مفید است و موجب می‌شود ایشان به زندگی‌شان عمیق‌تر نگاه کنند. از سوی دیگر به پرسش‌های فلسفی آنان نیز پاسخ داده می‌شود. باید حکمت متعالیه یا فلسفه مشاء را به مقداری رقیق‌تر و ناظر به مسائل زندگی مردم کنیم، ناظر به معنای زندگی، ناظر به غایت‌ها و اهداف زندگی، ناظر به پرسش‌هایی چون از کجا آمده‌ام و کجا می‌خواهم بروم و چه می‌خواهم بکنم یا ناظر به جبر و اختیار، بحث‌های عقلی و بحث‌های مهمی که پرسش‌های اصلی مردم را تشکیل می‌دهند. اگر این مباحث را در قالب فیلم و نمایشنامه و مانند آن مطرح کنیم، در حقیقت فلسفه را عامه‌فهم کرده‌ایم. این یکی از کاربردها است. در میان نسل جدید طلبه‌ها کسانی که دغدغه‌های هنری دارند و با مسائل و مشکلات امروزی جوانان آشنایند، باید فلسفه را فرا بگیرند و آن را در ادبیات، رسانه، هنرهای تجسمی و در زندگی مردم مطرح کنند.

■ فلسفه‌های مضاف چه فایده‌هایی دارند؟

استاد: فلسفه‌های مضاف جنبه ایجابی دارند و جنبه سلبی. جنبه سلبی‌شان این است که به نقد و بررسی علومی می‌پردازند که مضاف‌الیه واقع شده‌اند؛ مثلاً اگر روانشناسی را با نگاه فلسفی بررسی کنیم، علمی تشکیل خواهد شد به نام فلسفه روانشناسی که با آن می‌توان به زیرساخت‌های روانشناسی و دیدگاه‌های مطرح در آن درباره انسان و هستی و معرفت‌شناسی پی برد. اگر اینها با نگاه فلسفی، مشخص شوند، می‌توان مکاتب این علم را نقد کرد. پس یک وجه فلسفه‌های مضاف، نقد علوم است.

جنبه ایجابی این نوع فلسفه این است که به بایسته‌های یک علم می‌پردازد و بر اساس آن می‌توان علم جدیدی پایه‌ریزی کرد؛ مثلاً می‌توان از روانشناسی اسلامی به‌عنوان بدیلی برای روانشناسی معاصر سخن گفت؛ البته یکی از بحث‌هایی که باید به آن تفطن داشت ـ اگرچه کاملاً یک علم و یک نظام جدید درست نکنیم ـ این است که موضوع و غایت و هدف و پیش‌فرض‌های این روانشناسی متفاوت با روانشناسی معاصر خواهد بود؛ اگرچه ممکن است این دو در روش مشترکاتی داشته باشند. وقتی وارد روانشناسی اسلامی می‌شویم در زمین حریف بازی نخواهیم کرد؛ بنابراین سعی خواهیم کرد لوازم و ملزومات دیدگاه‌های خودمان را لحاظ کنیم و متناسب با نیازهای فرهنگی‌مان آن را بسازیم.

بنابراین با فلسفه مضاف، هم می‌توان به نقد و بررسی دیدگاه‌ها پرداخت (جنبه سلبی) و هم پایه‌های دیدگاه‌های خود را بنا نهاد (جنبه ایجابی).

■ برای تولید فلسفه‌های مضاف چه باید کرد و چگونه از فلسفه مدد گرفت؟

استاد: در اینجا دست‌کم می‌توانیم دو تجربه را ذکر کنیم که هم ضرورت و هم روش را نشان دهد. یک تجربه در غرب است. برخلاف اینکه فکر می‌کنند در غرب، علوم تجربی به یکباره شکل گرفت و کار کرد و پیشرفت کرد، این علوم تدریجی شکل گرفت و آن هنگامی بود که نگاه دانشمندان غربی به علوم از نظر فلسفی تغییر کرد؛ یعنی از نظر فلسفی نگاه تجربه‌گرایی از طریق افرادی مانند فرانسیس بیکن و جان‌لاک و هیوم و نگاه عقل‌گرایی از طریق افرادی مانند دکارت بوجود آمد که برآیندش را در کانت و دوره پس از آن می بینیم. اول تحول فلسفی به وجود آمد تا اینکه در قرن هجدهم، یعنی دوران روشنگری، بسیاری از مباحث را نقد و بر سر آن بحث کردند. بر اساس آن دیدگاه‌های فلسفی بود که تغییرات به وجود آمد و غربیان به دنبال آن موفق شدند در قسمت‌های تجربی و کاربردی نیز تغییراتی ایجاد کنند. پس ابتدا زیرساخت‌های فلسفی آن در طی یکی‌دو قرن به وجود آمد و تغییراتی حاصل شد تا اینکه به دنبال آن در صنعت و زندگی و قسمت‌های دیگر نیز تحولاتی ایجاد شد.

تجربه دوم درباره خود ما است. این تجربه را در قرون طلایی خودمان، یعنی قرن چهارم و پنجم که اوج تمدن اسلامی است می‌بینیم. در قرن دوم و سوم، از زمان هارون‌الرشید و مأمون که نهضت ترجمه به وجود آمد، بمباران کردن کتاب‌های ترجمه‌ای شروع شد؛ اما در همان



زمـان فیلسـوفانی مثـل بوعلـی و خواجـه و فارابـی و... نقـش بسـیار جـدی داشـتند. به قول حضـرت اسـتاد آیـت‌الله جـوادی آملی، ابن‌سـینا نـه تنها خود شـیخ الرئیس بود، بلکه فلسـفه نیـز شـیخ الرئیـس علوم بـود؛ یعنی جزو رؤسـای علوم بود که توانسـت این نقـش را ایفا کند؛ یعنی فلسـفه نقشـی محوری و بصیرت‌زا داشـته اسـت. ما در امتداد آن در علوم دیگری مثل پزشـکی و بحث‌های بعد از تجربی و حتی بحث‌هایی مثل تاریخ و جامعه‌شناسـی و مانند آن پیشـرفت کردیم؛ ولی چنان‌که گفتیم پیشـرفت جدی در ابتدا از آنِ فلسـفه و در خود فلسـفه بـود. بنابـر آنچـه من می‌فهمم و تاریخ نشـان می‌دهد، اگر بخواهیمِ پیشـرفت کنیـم ـ مراد ما ایـن نیسـت که همان دیدگاه‌هـا را بیاوریم ـ باید افراد قوی فلسـفه اسـلامی را بازخوانی کنند و اسـتلزامات آن را با علوم انسـانی و حتی بعضی از علوم تجربی در نظر بگیرند. با این حرکت می‌تواننـد تحول‌هایـی در علوم انسـانی و حتی فلسـفه به وجـود آورند.

بـا توجـه به ایـن دو نکته و سـوم ضرورت فعلی مـا، برای ایجـاد تحول در جامعـه باید مبنای فلسـفی و نظری و فکری داشـته باشـیم. آیا کسـی که بویی از فلسـفه نبرده، می‌تواند چنین کاری بکنـد یـا کسـی کـه مسـلط بر مبانی فلسـفی اسـت و نظریـه را فهمیده اسـت؟ چنین شـخصی بایـد بـه درون جامعه برود و ببینـد اگر بخواهیم فلان نظریه را در رسـانه یا در جامعه مجـازیٍ بـه کار گیریـم، چـه خلأهایـی دارد و با اسـتفاده از مبانی، این خلأهـا را برطرف کند.

■ لطفاً فلسفه مضاف را تعریف کنید و چند مثال هم بزنید؟

اسـتاد: دو گونـه فلسـفه مضاف داریم: فلسـفه‌های مضاف بـه امور و فلسـفه‌های مضاف به علوم. وقتی فلسـفه به یک پدیده خارجی اضافه شـود، مثل فلسـفه رسـانه، فلسـفه سیاسـت، فلسـفه زبان و فلسـفه ذهـن که اموری عینـی و خارجی‌انـد، از معرفت‌های درجـه اول خواهد بـود؛ منتهـا ما همین معرفت درجه اول را با یک نگاه فلسـفی می‌بینیم. مباحث فلسـفه ذهن، بیشـتر دربـاره ذهن اسـت اینکه ماهیـت ذهن چیسـت، آیا ذهن واقعیـت دارد یا نـه. این‌گونه مباحـث محـل بحـث ما نیسـت؛ امـا فلسـفه‌های مضاف بـه علوم مثل فلسـفه روانشناسـی، فلسـفه علم تاریخ، فلسـفه علم سیاسـت، فلسفهٍ علم حقوق، فلسـفه تعلیم و تربیت. اینها چند ویژگـی دارنـد: اولاً معرفـت درجـه دوم‌اند؛ ثانیاً موضوع آنها، علم مضافشـان اسـت؛ یعنیِ یک علـم تحقـق پیدا کرده اسـت و بعـد با یک نگاه بالاتر، این علم را بررسـی می کنیـم؛ ثالثاً نگاه در ایـن فلسـفه‌ها پسـینی اسـت؛ یعنـی گزاره‌هـا و روش و موضـوع و وضعیت آن علـم را بعد از اینکـه فی‌الجملـه محقق شـد، بررسـی می کنیـم؛ چهارم اینکـه مباحثشـان، مباحث رئوس ثمانیـه اسـت، مباحثـی چـون موضوع علـم، غایت علـم، روش علـم و اینکـه قانونمندی‌ها و تحـولات چگونـه در علـم به وجود می‌آید؛ برای مثال وقتی می‌گوییم فلسـفه روانشناسـی، در ایـن بـاره بحث می‌کنیم که موضوع روانشناسـی چیسـت.

امـروزه اختـلاف جـدی وجـود دارد کـه آیـا موضوع دانـش روانشناسـی موجود، رفتار اسـت یا امـر دیگـری. مکتـب رفتارگرایی می‌گوید موضـوع آن رفتار اسـت؛ اما مکتب شـناخت‌گرایی می‌گویـد ذهـن اسـت یـا اینکـه رویکـرد عصبی‌ـزیسـتی می‌گویـد بخش‌هـای عصبـی مـا موضـوع ایـن علم اسـت. هر کـدام از مکاتب، موضوع دانش روانشناسـی را یک چیـز می‌داند. پرسـش ایـن اسـت که چگونـه می‌توانم به این سـؤال پـی ببرم و به آن پاسـخ بگویـم. آیا در هیـچ کتـاب روانشناسـی دیده‌اید که دربـاره موضوع این علـم بحث کرده باشـد؟ در هیچ‌کدام بحـث نشـده اسـت، بلکه مـا با کمک مبانی فلسـفی و به‌خصـوص مبانی علم‌النفسـی بحث می‌کنیـم کـه انسـان فقـط ایـن بُعد مـادی نیسـت و بدن تنها نیسـت، پـس رفتـار نمی‌تواند



توجه به معنویت در ترویج و توسعه فلسفه اسلامی(۱)

«فلســفه‌های مضاف ـ مثل فلسفه علوم انسانی، فلسفه روانشناسی ـ خوب و لازم است. اینها همان چیزهایی است که امتداد حکمت ما محســوب می‌شــود؛ منتها تکیه اساسی را باید بگذارید روی مسائل کلان جامعه اسلامی مثل حکومت. ما وقتی به فلسفه‌های غرب نگاه می‌کنیم می‌بینیم مسائلی مثل حکومت، اقتصاد، شأن مردم، شأن انسان، طبق نظرات آنها حل می‌شود. اینها مسائل بنیادی شاخه‌های اصلی زندگی و جامعه است؛ اینها باید در فلسفه پاسخ پیدا کند؛ البته بعضی از آقایان در این یکی دو سال اخیر به من گفتند که ما داریم در این مسائل کار می‌کنیم. حالا من در این خصوص ارزیابی‌ای ندارم. باید در این زمینه کار شــود. واقعاً برویم ببینیم بر اســاس فلسفه ما، شکل جامعه، بنیان سیاسی جامعه، حکومت در جامعه، به چه شکلی خواهد بود؛ یعنی ما برای مسئله حکومت، در فلسفه چه پاسخی داریم. نمی‌شود بگوییم آقا فلسفه ذهنیات محض است و به مسائل زندگی و جامعه ارتباطی ندارد؛ این معنی ندارد. به نظر من بخش عمده‌ای از جاذبه فلسفه غرب، مربوط به این است. همچنین مسئله اقتصاد؛ بنابراین به طور کلی جهان‌بینی اسلام تبیین شود. مواد اصلی جهان‌بینی اسلام را مشخص کنید، مسئله انسان، مسئله خدا، مسئله ارتباط انسان و خدا، مسئله تکلیف. در فلسفه اسلامی روی اینها کار شود؛ البته اینها پاسخ‌های روشنی هم دارد. در فلسفه ما خیلی از اینها مسائل مبهمی نیست؛ اما باید این پاسخ‌ها منعکس شود، گفته شود».

موضـوع باشـد؛ عـلاوه بر رفتـار، جوانـب دیگری هـم وجود دارد. وقتـی تفکـر و تجربه‌هـای درونـی مثل محبـت، نیت، اراده و خیلـی از چیزهـای دیگـر، حتی تجربه‌هـای معنوی را می‌بینیـم، بـه دنبال این خواهیـم بود که موضـوع را نفس یا روان بگیریـم؛ چیزی که جامعیت داشـته باشـد.

مثـال دوم راجـع بـه جبـر و اختیـار اسـت. برخـی از مکاتـب معمـول روانشناسـی بـر اسـاس مبانـی انسان‌شناسی‌شـان ـ مثـل مکتـب روانـکاوی و روان‌تحلیل‌گـری کـه فرویـد و همکارانـش قائل به آن هسـتند ـ قائل به جبر در انسـان‌اند. اینـان جبر غریـزی را قبول دارند؛ اما مکتـب رفتارگرایی جبر محیطـی را قبـول دارد و وقتـی راجـع به قوانیـن رفتار بحث می‌کنـد، کاملاً متأثر از این مبنا اسـت، به گونه‌ای کـه اراده و بحث رفتارهـای ارادی هیچ جایگاهـی در بحث‌هایش ندارد، چـه رسـد بـه توفیقـات الهـی، عوامـل غیـب یـا بحث‌های دیگـر. ایـن مکتـب بحـث را محـدود بـه وراثـت و محیـط می‌کنـد و تمـام.

اگـر مـا نـگاه فلسـفی خودمـان را داشـته باشیم، بر اسـاس مبانـی فلسـفی‌مان، در بحـث انسان‌شناسـی، انسـان را به‌گونـه‌ای دیگـر تعریـف خواهیـم کـرد. مـا قائل بـه اختیار و اراده‌ایـم و در نـگاه شـیعی می‌گوییـم «لاجبـر و لااختیـار بـل امـر بیـن الامریـن». امر بیـن الامرین یعنی سـهمی به اختیار و اراده انسـان می‌دهیم؛ پس تو محکوم و اسـیر وراثت و محیـط نیسـتی، برخـلاف فروید که می‌گوید شـخصیت انسـان در پنج‌سـالگی شکل می‌گیرد و شـما تنها کاری که می‌توانیـد بکنید این اسـت کـه توجه بدهید زیرسـاخت‌های آن چیسـت و چطور شـده اسـت که این حالت رخ داده است. آن غرایـز پنهـان یـا سـرکوبگری‌های ناآشـکار را می‌توانیـد بـرای او آشـکار کنیـد؛ اما آیـا واقعاً انسـان این اسـت؟! اینجا اسـت کـه می‌بینیـد چقـدر بیـن ایـن مکاتـب و تعالیـم انبیا تفـاوت وجـود دارد. پـس اینکه انبیا این همـه تبلیغ می‌کنند و تـلاش می‌کنند در انسـان تحول ایجاد کننـد، چه فایده‌ای دارد و بـه چـه هدفی اسـت؟ قرآن کریم می‌فرمایـد: «ان الله لایغیـر ما بقوم حتی یغیر ما بانفسـهم»؛ بنابراین شـخصیت آدمـی این اسـتعداد را دارد که تغییـر کند. در حقیقت این نگاه متفاوت، برخاسـته از مبانی انسان‌شناسـی اسـت.

مثـال سـوم درباره هستی‌شناسـی و تأثیر مبانی بر آن اسـت. امـروزه نـگاه غالـب در روانشناسـی ایـن اسـت کـه هسـتی مسـاوی با طبیعـت مادی اسـت؛ یعنی نگاهـی مادی‌گرایانه و ماتریالیسـتی حاکـم اسـت. نقطه آخر و دایـره بحث همین اسـت، تمـام می‌شـود و بـس. ایـن نگاه حتـی در بهداشـت روان، یعنـی برای شـادکامی انسـان، تمام سـازوکارها را فقط در مسـائل مـادی خلاصـه می‌کنـد؛ اما بـا نـگاه و مبانی ما، آخـرت و عوالـم دیگـری هـم وجـود دارد. اصلاً بـا مبانی ما، برنامه‌هـا و سـازوکارها عـوض می‌شـود. مـا با مبانـی‌ای که داریـم در بهداشـت روان می‌توانیـم برای کسـی کـه پدرش یـا فرزنـدش را از دسـت داده و دچار افسـردگی شـده، دنیای جدیـدی را بـاز کنیم و بگوییم این آخر کار نیسـت. می‌توانیم بـرای چنیـن فـردی شـادمانی از نـوع دیگـر را بـه ارمغـان بیاوریـم. مبانـی فلسـفی مـا در ترسـیم روانشناسـی متفاوت اسـت و می‌توانـد بـا قانونمندی‌هایـی که به دسـت می‌دهد و توصیه‌هایـی کـه می‌کنـد، دریچه‌هایـی بـاز کنـد کـه در درمانگـری مؤثر باشـد.

■ آیـا در فلسـفه‌های مضـاف از روش هـم بحـث می‌شـود؟

اسـتاد: بله؛ به همین دلیل اسـت که ما روش پوزیتیویسـتی را ـ کـه نگاهـی تنگ و محـدود دارد ـ قبـول نداریم؛ این هم بـا توجه بـه مبانـی معرفت‌شناسـی ما اسـت کـه می‌گوییم معرفـت فقـط از طریـق روش‌های حسـی و عینی به دسـت نمی‌آیـد، بلکـه از طریـق عقـل و وحی هم به دسـت می‌آید. اینجـا اسـت کـه معرفـت و بحث‌هـای معرفت‌شناسـی مـا تأثیـر خـودش را می‌گـذارد. قطعـاً مـا در نفـی روش‌هـای پوزیتیویسـتی بـا آنـان وارد بحـث می‌شـویم و آنهـا را نفـی می‌کنیـم؛ امـا ایـن به ایـن معنا نیسـت کـه روش تجربی را قبـول نداریـم. اتفاقـاً در قـرآن و روایـات، گزاره‌هـای زیـادی بـر تأییـد روش تجربـی و تجربه‌گرایـی بـه معنـای عامـش داریـم. از آنجـا که امـروزه روش‌هـای حاکم در روانشناسـی، روش‌هـای تجربی اسـت، بـا همیـن روش بایـد وارد گفتگو شـویم. در این‌گونـه مـوارد دست‌کم بایـد روش‌هـای متبع در علـوم را در ابتـدای کار بپذیریـم تـا بتوانیـم بـا طرفـداران چنیـن نگاه‌هایـی گفتگو کنیم؛ ولـی بعداً می‌توانیـم روش‌ها را توسـعه دهیم.

■ آیا توانسته‌ایم تا به امروز با استفاده از مبانی فلسفی، علوم انسانی و فلسفه‌های مضاف تولید کنیم؟

اسـتاد: اگـر بـا تاریخ علـم آشـنا باشـیم، می‌توانیـم مدعی شـویم کـه روانشناسـی اسـلامی داریـم؛ ولـی اگـر بگوییـد روانشناسـی اسـلامی و نظام علمـی و اهـداف آن و... موجود اسـت یـا خیر، می‌گویـم خیر. ولـی با توجه بـه پنج عنصری کـه در ادامـه می‌آیـد می‌توانیـم بگوییم کـه مقدمات مکتب روانشناسـی اسـلامی ایجـاد شـده اسـت. یکـی کتاب‌هایی اسـت کـه در ایـن زمینه تألیف شـده و دوم مقاله‌هایی اسـت که نوشـته شـده اسـت. سـوم صاحب‌نظرانی است که در این زمینـه داریـم. الان دسـت‌کم نزدیـک به سـی تـا چهل نفر در سـطح دکتـری در حـوزه یا غیـر حوزه داریـم که معتقد به روانشناسـی اسـلامی‌اند و بـا ایـن مبنـا کار می‌کننـد، چه در درمانگـری یا بحث‌های مشـاوره یـا بحث‌های روانشناسـی اجتماعـی و غیـره. در برخـی مراکز علمی، این رشـته علمی را داریـم؛ در دارالحدیـث، روانشناسـی مثبت با نگاه اسـلامی داریم یا روانشناسـی اجتماعی با نگاه اسـلامی که البته هنوز اجـرا نشـده اسـت. در پژوهشـگاه حوزه و دانشـگاه، مشـاوره دینـی وجـود دارد. در شـهر تهـران و اصفهـان نیـز ایـن کار انجـام می‌شـود. مبـادی و مبانی آن روشـن شـده اسـت. در همیـن کتابـی کـه اخیـرا تحت عنـوان *نگاهـی دوباره به روانشناسـی اسلامی* چاپ کرده‌ایـم و کاری گروهی اسـت، در پنـج فصـل از ضـرورت، امـکان، تعریف، هـدف، غایت و موضـوع این علـم بحـث کرده‌ایم.

بـا توجـه به نکاتی کـه عرض شـد، می‌توانیم مدعی شـویم امـروزه مکتـب روانشناسـی اسـلامی بـه وجـود آمده اسـت. مکتـب تعلیم و تربیت اسـلامی هـم واقعاً داشـته‌ایم؛ اما این مثـل قطـار در حـال حرکتـی می‌مانـد کـه به‌تدریـج اصلاح و کامـل می‌شـود؛ یعنـی نمی‌توانیـم بگوییـم چیـزی ایجاد نشـده اسـت. ایـن فرزنـد متولد شـده اسـت؛ ولی باید رشـد کنـد؛ نهال کوچکی اسـت؛ ولی بحمد الله وجـود دارد و اظهار وجـود می‌کنـد. در جهـان نیز تا حدی رسـمیت یافته اسـت. در دیگـر جاهـا نیـز رواج می‌یابد؛ چـون مبانـی و دیدگاه‌ها و روش‌های مشـخصی دارد.

■ در حـوزه چگونـه می‌تـوان بـرای تحقـق علـوم انسـانی از فلسـفه اسـتفاده کـرد؟

اسـتاد: اگـر ایـن علـوم را بـه متـن حـوزه و وسـط حـوزه و فیضیـه و دارالشـفا بیاوریـم، از دو جهـت امکان‌پذیر نیسـت: یکـی اینکـه این علوم نـه آن چنان متولیانی دارنـد که درس و بحـث داشـته باشـند و نـه آن‌گونـه کـه شـاید و باید مثل فقـه و اصول یا فلسـفه توسـعه یافته‌انـد که بتواننـد این کار را انجـام دهنـد. بـه نظر من هنـوز زمینه چنیـن کاری وجود نـدارد و سـلیقه‌هایی وجـود دارد که ممکن اسـت بـا این کار مخالفـت کنند؛ به همیـن دلیل این کار نه صلاح اسـت و نه امکان‌پذیـر. ایـن کار باید در حاشـیه حـوزه و با هفته‌ای یکی دو جلسـه باشـد تا اینکه پربار و بالنده شـود؛ اما وظیفه مراکز فلسـفی اسـت که ضرورت این مسـئله را برای طلاب روشن کنـد. طلبـه اگـر تأثیر فلسـفه بـر علوم انسـانی را بفهمـد، با جدیـت بیشـتری این علـم را فرا می‌گیرد. وقتـی هدف طلبه از فراگیری فلسـفه مشخص باشـد، میزان تعاملات و دقتش بیشـتر می‌شـود و این بسیار متفاوت اسـت با زمانی که طلبه درس را صرفـاً بـرای امتحان بخواند. امتحان حداقلی اسـت. بایـد بـه طلبـه‌ای که بـا انگیـزه وارد حوزه می‌شـود، بصیرت داد و او را بـا اهـداف، آشـنا کرد.

پیشـنهادم این اسـت که مطالبات جدی شـود؛ مثلاً از مجمع عالـی حکمـت که مرکزی اسـت کـه متولی علـوم عقلی در حوزه اسـت، درخواسـت جدی کنیم کلاس‌های فلسـفه‌های مضـاف را برای طلبه‌ها تشـکیل دهـد و فعلاً در حـد کارگاه آشـنایی باشد. این بخشی از کار اسـت که این مرکز می‌تواند انجـام دهـد یـا اینکه به صـورت کتبی و رسـمی و جـدی از مدرسـه فلسـفه که آیت الله فیاضی متولی آن است، خواسته شـود بخشـی از فعالیت‌هایشـان را بـه ایـن امـر تخصیـص دهنـد. اینـان می‌تواننـد دانش‌پژوهانـی تربیت کنند کـه وارد مـدارس شـوند. همیـن کار در فلسـفه کـودکان انجام شـده اسـت. امـروز متخصصانـی در دانشـگاه‌ها داریـم کـه به این مسـئله می‌پردازنـد. ایـن درخواسـت جـدی را شـما نیـز باید دنبـال کنید.





تطور فلسفه در بستر تاریخ

حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه*

اشاره

فلسفه ملاصدرا تا حدود ۱۴۰ تا ۱۵۰ سال بعد از مرگش به فراموشی سپرده شد؛ اما با حرکت‌هایی که در اصفهان و بعد در تهران صورت گرفت، فلسفه ملاصدرا حیاتی جدی یافت، به گونه‌ای که تقریباً می‌شود گفت در دوره معاصر بزرگانی مثل علامه طباطبایی آمدند و حکمتی نوصدرایی ایجاد کردند؛ البته خودشان چنین اصطلاحی را به کار نگرفته‌اند، بلکه این اصطلاح بعداً مطرح شد. کاری که علامه طباطبایی و مکتب علامه انجام داد این بود که حکمت متعالیه را با مباحث اجتماعی و فرهنگی درگیر کرد و امتداد اجتماعی‌ـفرهنگی به حکمت متعالیه داد؛ مثلاً در بحث اصالة‌الفرد یا جامعه، در مباحث مربوط به تربیت و مباحث مربوط به سیاست، از حکمت متعالیه استفاده کردند. هم شهید مطهری و هم حضرات آیات جوادی آملی و مصباح یزدی و سبحانی از حکمت متعالیه، در کنار علامه طباطبایی در امور اجتماعی استفاده کردند.

* مدرس و محقق سطوح عالی فلسفه و کلام اسلامی.



■ فلسـفه به عنـوان دانش عام بشـری چـه ادواری را گذرانده اسـت؟ فلسـفه اسلامی وغربی چه سیری داشـته چـه مکاتبـی بـه خـود دیده اسـت و بـا چه جریاناتـی روبرو بوده اسـت؟

اسـتاد: از شـما متشـکرم که بـه ایـن مقـولات می‌پردازید. طبیعتـاً ایـن گفتگـو بـرای راهنمایـی طلابی اسـت کـه در حوزه‌هـای مختلـف کار می‌کننـد. فلسـفه به‌عنـوان دانشـی فرابومـی –کـه بـه گونـه‌ای بـه مبـادی علـوم می‌پـردازد و عام‌تریـن موضـوع را کـه هسـتی اسـت، مطالعـه می‌کند و از احـکام و عـوارض آن بحـث می‌کنـد– شـاید همیشـه در ذهـن بشـر بـوده اسـت؛ امـا همیـن فلسـفه بـه صـورت مـدون در کشـورهایی مثـل ایـران، مصـر، یونـان، روم، هند و چیـن باسـتان وجود داشـته اسـت. بعضـی از فلسـفه‌های ایـن کشـورها هستی‌شناسـی بـوده، بعضـی خودشناسـی و انسان‌شناسـی، بعضـی جنبـه نظـری محـض داشـته و بعضـی عملـی و کاربـردی بـوده اسـت؛ امـا آنچه امـروزه به نام فلسـفه اسـلامی از آن یاد می‌شـود، فلسـفه‌ای اسـت که منبع آن فلسـفه یونان و روم و بعد ایران باسـتان بوده اسـت. فلسـفه یونان باستان از تالس شـروع شد. فیلسوفان ملتوس، ملطی، افـرادی مثـل تالس و آناکسـیمندر و آناکسـیمنس و فیثاغـورث و پارمنیـدس و زنـوس بودنـد و فیلسـوفان اتمی مثـل زیمقراطیـس. بعـد از آن سوفسـطائیان و بعـد مکتـب عقلـی سـقراط و افلاطـون و ارسـطو آمدنـد.

تالـس اولین فیلسـوفی بود کـه به دنبال کشـف یک وحدت بـرای کثـرت در عالـم ماده بـود. او به دنبـال این بـود که آیا عالـم مـاده، مادةالمـوادی دارد یا نه؟ او گفت عالـم مادةالمواد دارد و آن هـم آب اسـت. بـه همیـن ترتیب بحـث ادامه پیدا کـرد تا رسـید بـه کسـانی کـه مادةالمـواد و عناصـر اولیه را آب، آتـش، خـاک و هـوا دانسـتند. ولـی بعد کم‌کـم مباحث کلان هسـتی مثـل اصل واقعیت، تقسـیمات وجـود، مباحث معرفت‌شناسـی و... مطـرح شـد. نمی‌خواهـم سـیر فلسـفه غـرب را ذکـر کنـم؛ ولـی وقتـی مسـلمانان در قرن سـوم با فلسـفه غـرب و روم باسـتان آشـنایی پیـدا کردنـد، آن زمان بـا فلسـفه ایران باسـتان آشـنا نبودنـد. آثـار آنـان را ترجمه و بعـد اسـتفاده کردنـد؛ ولـی اسـتفاده متفکـران اسـلامی از فلسـفه یونـان و روم باسـتان، اسـتفاده گزینشـی بـود. همه حرف‌هایشـان را نگرفتنـد، بعضـی مباحـث را با معیـاری که داشـتند گرفتند. بعـد آن مباحث را بومـی کردند. حتی بعضی جاهـا مباحث را دینی کردند؛ مثل کارهایی کـه فارابی در *آراء اهـل مدینه* کرده اسـت. برخـی نیز مباحثـی را اضافه کردند. فـرض کنید فارابی علـم را به حضـوری و حصولی تقسـیم کـرد و مباحث دیگـری کـه اضافـه شـد. به همیـن صورت کندی فلسـفه را سـامان داد و فارابی آن را توسـعه بخشـید. ابن‌سـینا نیز آن را گسـترش و تکامـل داد.

بدیـن ترتیـب چنـد جریان فلسـفی اسـلامی شـکل گرفت: یکـی حکمت مشـاء که افـرادی مثل فارابی و ابن‌سـینا آن را دنبال کردند. دیگری حکمت اشـراق که شـیخ شـهاب‌الدین سـهروردی آن را بنـا نهـاد. او علاوه بر اینکه از فلسـفه یونان و روم باسـتان بهـره بـرد و از حکمـت مشـاء اسـتفاده کرد، با ایران باسـتان هم آشـنا شـد و مباحث فلسـفه ایران باسـتان را گرفـت و حکمـت اشـراق را تأسـیس کـرد؛ البتـه در ایـن دوره، حکمـای دیگـری هم داشـتیم. غیر از حکمت مشـاء و اشـراق، فلسـفه اخوان‌الصفـا هم بوده اسـت که حتـی قبل از ابن‌سـینا شـکل گرفته اسـت. این فلسـفه‌ها دارای سـاختار، نظـام فلسـفی و کتـاب بودند کـه مقـداری مباحث اشـراقی هـم در آنهـا موجود بوده اسـت و قطعاً بر شـیخ اشـراق تأثیر گذاشـته اسـت. بعضی شـخصیت‌ها مثل ابوریحـان بیرونی، عـلاوه بر اینکه عالم بودند، متفکر ریاضی هـم بودند. وی در نجـوم و هیئت نیز متخصص بود. او در حوزه فلسـفه محض تخصـص آن‌چنانی نداشـت؛ ولی رویکرد خاصی در فلسـفه داشـت کـه با فلسـفه مشـاء متفـاوت بـود و مباحثاتـی نیز با بوعلی سـینا داشت.

در ایـن دوره‌هـا، جریان‌هـای کلامـی هـم بـوده و طبیعتـاً تعارض‌هـا و تزاحم‌هایـی بین جریان‌های فلسـفی و کلامی مطـرح بـوده اسـت. هم کلام شـیعی و هم کلام اهل‌سـنت مثـل اشـاعره، معتزلـه، ماتریدیـه و حتـی اهـل حدیث مثل ابن‌تیمیـه مطـرح بوده‌اند. ابن‌تیمیـه در کتاب خـود به جنگ بـا فلاسـفه هـم پرداخته اسـت. او در *الرد علـی المنطقیین* با اهل منطق و فلسـفه به مقابله پرداخته اسـت. این تعارض‌ها و نقدهـای متکلمـان بـر فلاسـفه و بالعکس، باعث شـد که شـخصیتی به نام میرداماد مطرح شـود و حکمتی را تأسـیس کنـد با عنـوان حکمت یمانی کـه به نوعی پیونـد بین ایمان دینـی و آموزه‌هـای برگرفتـه از نقـل دینی بـا حکمت بحثی و حکمـت مشـایی بـود؛ البتـه در همان زمان میرفندرسـکی وجـود داشـت که تا حـدودی متأثر از حکمت اشـراقی بود.

در دوره‌ای دیگـر یعنـی در قـرن پنجـم و اوایـل قرن ششـم شـخصیتی مثـل ابوحامـد غزالـی مطـرح می‌شـود و به نقد فلسـفه می‌پردازد. وی اول *مقاصد الفلاسفه* را نوشـت و بعد در *تهافـت الفلاسـفه* بـه نقـد آرا و اصـول فلسـفی پرداخت. ایـن نقدهـا ضربـه مهمـی بـه فلسـفه زد و فلسـفه را قدری بـه حاشـیه راند. هرچند شـیخ اشـراق تلاش کـرد با حکمت اشـراق یک حکمت بحثی‌ـاشـراقی ارائه کند که هم فلسـفه باشـد و هـم اشـکالات غزالـی را نداشـته باشـد، بـه هر حال ایـن دعـوا ادامه داشـت. در واقع تصـوف را غزالی مطرح کرد؛ البتـه تصـوف قبل از وی هم بود؛ ولی ایشـان مقـداری آن را کلاسـیک‌تر مطرح کـرد و بـرادرش احمد غزالـی آن را ادامه داد تـا رسـید بـه محی‌الدیـن ابن‌عربـی. محی‌الدیـن در قرن هفتم توانسـت یک نظام عرفان نظری را تأسـیس کند و به گونـه‌ای عرفـان و تصوف را به صورت یک نظام فلسـفی در بیـاورد، بدون اینکـه برای مکاشـفات عرفانی برهـان بیاورد؛ امـا تبیینـی عقلانـی داشـت، بـرای اینکـه دیگـران بفهمند وحـدت وجود و کثـرت تعینات و مظاهر چیسـت.

چنـد جریـان شـکل گرفـت: جریان فلسـفه مشـاء، فلسـفه اشـراق، اخوان‌الصفـا و دیگـری جریـان تصـوف و عرفان که غزالـی بـه گونـه‌ای تـلاش کـرد آن را مدلل‌تـر و مبین‌تـر مطـرح کنـد و ابن‌عربی که مکتـب او را قونوی و جنـدی و... بیشـتر تبییـن کردنـد و مکتب یمانی کـه به آن اشـاره کردم و جریـان متکلمـان و اخباری‌هـا. ملاصـدرا در واقـع در قرن یازدهـم هجـری حکمـت متعالیـه را ناظر به ایـن مجموعه جریان‌هـا تأسـیس کـرد. در یـک جملـه و بـه تعبیـر اسـتاد حسـن‌زاده آملـی، حکمت متعالیه حکمتی اسـت کـه در آن، قـرآن و برهـان و عرفـان از هـم جدایـی ندارند.

فلسـفه ملاصدرا تا حدود ۱۴۰ تا ۱۵۰ سـال بعد از مرگش به فراموشـی سـپرده شـد؛ اما بـا حرکت‌هایی کـه در اصفهان و بعـد در تهران صورت گرفت، فلسـفه ملاصـدرا حیاتی جدی یافـت، به گونـه‌ای که تقریباً می‌شـود گفـت در دوره معاصر بزرگانـی مثـل علامه طباطبایی آمدند و حکمتـی نوصدرایی ایجـاد کردنـد؛ البتـه خودشـان چنیـن اصطلاحـی را بـه کار نگرفته‌انـد، بلکـه ایـن اصطـلاح بعدا مطـرح شـد. کاری که علامـه طباطبایـی و مکتـب علامـه انجـام داد این بـود که حکمـت متعالیه را با مباحث اجتماعـی و فرهنگی درگیر کرد و امتـداد اجتماعی‌ـفرهنگـی به حکمت متعالیـه داد؛ مثلاً در بحـث اصالةالفـرد یا جامعـه، در مباحـث مربوط بـه تربیت و مباحث مربوط به سیاسـت، از حکمت متعالیه اسـتفاده کردند. هـم شـهید مطهـری و هم حضـرات آیـات جـوادی آملی و مصبـاح یزدی و سـبحانی از حکمت متعالیـه، در کنار علامه طباطبایـی در امور اجتماعی اسـتفاده کردند.

آنچه گفتیم سـیری سـریع از فلسفه اسلامی بود. سیر فلسفه در غـرب شـکل دیگـری دارد. اگـر بخواهـم مختصر عرض کنـم بایـد بگویم بعد از فلسـفه یونـان و روم باسـتان و بعد از مـرگ ارسـطو، دوره‌ای بـه نام دوره هلنیزم شـکل گرفت که از چهارصد سـال قبل از میلاد مسـیح تا چهارصد سـال بعد از میلاد مسـیح ادامه داشـت؛ هشـتصد سـال فلسـفه‌ای که به‌شـدت ضـد ارسـطو و عقل‌گرایـی بود. این فلسـفه دغدغه طبیعـت و متافیزیـک نـدارد و عمده دغدغه آن خودشناسـی اسـت و می‌توان گفت فلسـفه خود و فلسـفه خودی و فلسفه نفس بـه معنای انضمامی‌اش اسـت نـه انتزاعی.

■ نفس حیوانی مراد است؟

اسـتاد: نـه، انسان. ماننـد بعضـی جریان‌هـای صوفیـه، گروه‌هایـی نیـز در هلنیزم شـکل گرفتنـد. بعـد از آن، دوران قرون وسـطی شـروع می‌شـود که فلسـفه قرون وسـطی از قـرن پنجم تا پانزدهم میلادی اسـت با فیلسـوفان قدیسـی مثـل آگوسـتین، آنسـلم، توماس آکوییناس کـه قدیسـان مسـیحی و کشـیش بودند و جایگاه مذهبی داشتند و در عین حال فیلسـوف بودنـد. فلسـفه ایمان‌گرایی یا فیدئیـزم را هم





معتقدم خوب است همه طلبه‌ها یک دوره فلسفه اسلامی و یک دوره فلسفه غرب را بخوانند و با آن آشنا شوند، اگرچه در حد دو واحد. نمی‌گویم مفصل بخوانند، بلکه کتاب‌هایی معرفی شود و اگر کسی دوست داشت، ادامه دهد.



بیشتر اینان مطرح کردند؛ البته توماس آکوئیناس به گونه‌ای بین فلسفه و الهیات تفکیک ایجاد کرد؛ ولی جایگاهی به عقلانیت و عقل‌گرایی داد. او با ابن‌سینا و ابن‌رشد آشنا شد و سپس ارسطو را شناخت. به هر حال فلسفه او، احیای ارسطو بود. ارسطو بعد از مرگش جایگاهی نداشت تا اینکه توماس آکوئیناس این بهره‌وری جدید را از ارسطو برد.

■ به واسطه چه کسانی ارسطو را احیا کرد؟

استاد: به واسطه فلاسفه مسلمان مثل ابن‌سینا و ابن‌رشد و... . بعد از قرون وسطی، رنسانس شروع شد. دوره رنسانس خیلی تحول فلسفی نبود؛ گرچه تحول فکری بود. تحولات فکری زمینه را فراهم کرد تا تحولات فلسفی از قرن هفدهم میلادی شروع شود. جریان عقل‌گرایی از فرانسه با دکارت، پاسکال، اسپینوزا و لایب‌نیتز شروع شد. بعضی آلمانی نیز بودند؛ ولی تفکر عقل‌گرایی فرانسه را قبول داشتند یا جریان تجربه‌گرایی در انگلستان که هابز، فرانسیس بیکن، بارکلی، جان لاک و در نهایت هیوم را داشت. اینان در قرن هفدهم و هجدهم بودند.

جریان سوم، فلسفه استعلایی است که در آلمان شکل گرفت. این تفکر از کانت شروع شد و بعد شوپنهاور و هگل و... آن را ادامه دادند. تقریباً هگل آخرین فیلسوف جامع در غرب است؛ لذا بعد از این دوره فلسفه در قرن هفدهم و هجدهم که فلسفه جدید به آن می‌گویند از قرن نوزدهم فلسفه معاصر شکل می‌گیرد. فلسفه معاصر شامل دو مکتب پوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم است. از پوزیتیویسم، فلسفه تحلیلی و از اگزیستانسیالیسم، فلسفه پدیدارشناسی و هرمنوتیک فلسفی منشعب می‌شود. الان فلسفه تحلیلی و فلسفه اگزیستانسیالیسم هر دو در غرب مطرح است، به‌ویژه فلسفه تحلیلی که به سمت فلسفه‌های مضاف رفته است، مثل فلسفه زبان، فلسفه علم و... . اکثر فیلسوفان علم، تحلیلی‌اند؛ البته در علم، فیلسوف غیر تحلیلی هم وجود دارد. اینان فلسفه را مقداری کاربردی‌تر کرده‌اند و مباحث هستی‌شناسی در چنین فلسفه‌ای خیلی ضعیف است. بیشتر مباحث، مأخذشناسی و روش‌شناسی علم است؛ البته هایدگر فیلسوف قرن بیستم که در نیمه دوم قرن بیستم از دنیا رفت، برای اولین بار می‌گوید ما باید وجودشناسی را احیا کنیم و دغدغه متافیزیک هستی‌شناسانه پیدا کنیم. اکثر فلاسفه غربی دغدغه متافیزیک و هستی‌شناسی ندارند، بلکه دغدغه معرفت‌شناسی و ذهن‌شناسی و روش‌شناسی دارند و به دنبال کاربست فلسفه در علوم و سیاست و هنر و اقتصاد و عرصه‌های مختلف‌اند.

آنچه گفتیم خلاصه‌ای از سیر فلسفه اسلامی و فلسفه غرب بود. معتقدم خوب است همه طلبه‌ها یک دوره فلسفه اسلامی و یک دوره فلسفه غرب را بخوانند و با آن آشنا شوند، اگرچه در حد دو واحد. نمی‌گویم مفصل بخوانند، بلکه کتاب‌هایی معرفی شود و اگر کسی دوست داشت، ادامه دهد؛ حتی کسی که می‌خواهد در فقه، کلام و... ادامه تحصیل بدهد. همان‌گونه که همه طلاب در حد کتاب بدایة الحکمه و نهایة الحکمه فلسفه می‌خوانند، یک دور تاریخ فلسفه اسلامی و غرب نیز لازم است خوانده شود. این مطالعه برای بحث‌های بعدی بسیار مؤثر است؛ البته در حوزه حتماً نیاز به متخصصانی داریم که علاوه بر کتب متعالی فلسفه اسلامی، در تاریخ فلسفه اسلامی جدی کار کنند، هم در تاریخ مکاتب و هم تاریخ فلاسفه و هم تاریخ مسائل و موضوعات. همین‌طور در تاریخ فلسفه غرب، این سه مورد لازم است. باید افرادی در این حوزه‌ها به صورتِ تخصصی کار کنند. دیگر طلبه‌ها می‌توانند در حد دو واحد این مباحث را بگذرانند. قطعاً برای دیگر رشته‌ها نیز مفید است.

■ لطفا سیر مطالعاتی در همین حد که فرمودید پیشنهاد بدهید.

استاد: نیاز به فکر دارد؛ ولی من برای تاریخ فلسفه اسلامی، بحثی را که شهید مطهری در کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران* آورده است، مناسب می‌دانم. آقای حسینی کوهساری بخشی از آن را که درباره تاریخ فلسفه اسلامی است، شرح و بسط داده و به صورت یک کتاب منتشر کرده که کتاب خوبی است. هانری کربن نیز کتابی با عنوان *تاریخ فلسفه اسلامی* دارد که آن هم کتاب خوبی است. *تاریخ فلسفه اسلامی* اثر م م شهید نیز کتاب خوبی است. *تاریخ فلسفه در جهان اسلام* اثر حنا فاخوری نیز بد نیست. این اثر را یک دور درس گفته‌ام که جزوه‌اش در سایت khosropanah.ir موجود است. قرار است این جزوه بعداً به صورت کتاب هم منتشر شود. در مورد تاریخ فلسفه غرب، کتاب‌های زیادی موجود است؛ ولی بعضی از آنها قابل اعتماد نیستند و گزارش دقیقی ندارند و تفسیر به رأی کرده‌اند؛ اما کتاب *سیر حکمت در اروپا* و کتاب *تاریخ فلسفه* کاپلستون خوب است. اگر بخواهید تاریخ فلسفه غرب را مفصل پی بگیرید، اثر کاپلستون و اگر مختصر، *سیر حکمت در اروپا* مفید است.

■ وضعیت موجود حوزه در فلسفه چگونه است و آسیب‌های آن چیست؟ امروزه چه جریان‌های فلسفی‌ای وجود دارد و منتقدان فلسفه اسلامی چه کسانی‌اند و انتقادشان به فلسفه چیست؟ شاید بررسی این انتقادها به جریان‌های فلسفی، برای طلبه‌ها مفید باشد.

استاد: اگر بخواهم در فلسفه اسلامی جریان‌شناسی کنم، از نظر موافقان و مخالفان، یک جریان، جریان کسانی است که طرفدار فلسفه اسلامی‌اند و فلسفه اسلامی را یا با گرایش حکمت متعالیه یا گرایش مشاء یا اشراق دنبال می‌کنند و شرح می‌زنند و از آن دفاع می‌کنند.

■ خودشان گروه‌هایی هستند یا جریان‌اند؟

استاد: یک جریان است؛ مثلاً ممکن است یک شعبه‌اش در مؤسسه امام خمینی باشد یا در مؤسسه امام صادق(علیه السلام)؛ ولی قبول دارند.

■ این جریان‌ها را ناظر به حوزه می‌دانید؟

استاد: در حوزه یا در کل کشور فرقی نمی‌کند. در تهران افرادی داریم که در فلسفه اسلامی کتاب می‌نویسند، شرح می‌زنند و از آن دفاع می‌کنند. آقای دکتر دینانی از شخصیت‌هایی است که از فلسفه اسلامی دفاع می‌کند. عده‌ای نیز مخالف فلسفه اسلامی‌اند. مخالفان به چند دسته تقسیم می‌شوند. یک دسته کسانی‌اند که اخباری مسلک‌اند و اصلاً با عقل مخالف‌اند. طبعاً با دستاوردهای عقل که از آن جمله فلسفه است، مخالفت می‌کنند. اینان معتقدند آنچه لازم بوده، قرآن و پیامبر و ائمه بیان کرده‌اند و ما نیازی نداریم که از عقل یا فلسفه استفاده کنیم، چه این فلسفه از یونان باشد، چه از روم یا از هر جای دیگر. این دسته تعدادشان زیاد نیست.

اینان کلاً با هر نوع فلسفه و هر نوع علوم بشری مخالف‌اند و می‌گویند علوم توقیفیه‌اند. همان‌گونه که اسماء توقیفیه‌اند، علوم نیز توقیفیه‌اند.

گروه دوم کسانی‌اند که هم نقل دینی را و هم عقل دینی را قبول دارند؛ ولی معتقدند آنچه فلاسفه به‌عنوان مباحث عقلی و با استدلال عقلی بیان می‌کنند، عقلی نیستند. زیرا برخلاف ادعای فیلسوفان در کشف حقیقت از قضا خیلی جاها این فلسفه با دین در تعارض است و عقلی نیست. استدلال‌هایشان غلط است. برهان برای اصالت وجود می‌آورند؛ ولی از اصالت ماهیت استفاده می‌کنند. برای سنخیت علل و معلول برهان می‌آورند؛ ولی برهان تباین علت و معلول را اثبات می‌کند.

این دسته دوم همان مکتب تفکیک است که می‌گوید فلسفه اسلامی گرفتار نوعی تأویل شده است و آیات و روایات را با آموزه‌های فلسفی تفسیر می‌کند و تأویل می‌برد. این گروه معتقد است دین‌شناسی این فیلسوفان تفسیر به رأی و تأویلی است و اشکال آنان این است که استدلال‌های عقلی‌ای که در فلسفه آورده‌اند، نادرست است.

اشکال اول را بیشتر آقای حکیمی در کتاب *مکتب تفکیک* مطرح می‌کند. اشکال دوم را نیز می‌توانید در کتاب *عارف و صوفی چه می‌گوید* اثر مرحوم میرزاجواد آقای تهرانی ببینید. جناب آیت‌الله سیدان نیز در آثارشان علاوه بر اشکال اول ـ اینکه فلاسفه تفسیر تأویلی از قرآن و روایات دارند ـ این اشکال را هم مطرح می‌کنند که براهین فلاسفه ناتمام‌اند؛ یعنی عقلِ و منطق و صغری و کبری را قبول دارند و به تعبیری بحث فلسفی می‌کنند؛ هرچند عملاً افرادی در مکتب تفکیک پیدا می‌شوند که اصلا مخالف فلسفه‌اند، نه از باب اینکه



مثلاً آموزه‌های فلسفی به‌واقع عقلانی نیستند، بلکه اینان رویکرد ضد فلسفی دارند و عملاً شبیه اخباری‌ها عمل می‌کنند. عده‌ای از تفکیکی‌ها این‌گونه‌اند.

گروه سوم از مخالفان فلسفه، هیچ‌کدام از این دو دغدغه را ندارند اینکه فلسفه مخالف شریعت است یا خیر و اینکه عقلانی است یا نه. این گروه بیشتر نگاه تمدنی دارند. اینان می‌گویند اگر بخواهیم تمدن بسازیم با علوم و فلسفه نمی‌توانیم، صرف نظر از اینکه ادعاهایی که فلاسفه کرده‌اند، منطقاً درست است یا غلط. این گروه علاوه بر این می‌گویند بسیاری از ادعاهای فلاسفه غلط است. این گروه سوم کسانی‌اند که در فرهنگستان علوم اسلامی مشغول‌اند. سیدمنیرالدین هاشمی و طرفداران این تفکر می‌گویند علاوه بر اشکال اولی که تفکیکی‌ها وارد کردند، این فلسفه نمی‌تواند تمدن بسازد. این فلسفه توان این کار را ندارد. بعد از منطق فلسفه و علومی سخن می‌گویند که توانایی ساخت تمدن اسلامی را دارند. یعنی در راستای تمدن، اشکال به خیلی از علوم وارد می‌شود. بعضی از آقایان در تهران شبیه این حرف را اما نه با محتوای فرهنگستان می‌زنند؛ از جمله افرادی که درباره بحث‌های فلسفی‌ای که آیت‌الله جوادی آملی مطرح می‌کند، می‌گویند چه گرهی و مشکلی را باز کرده است یا مثلاً فرض کنید چه مسئله‌ای از مسائل روز ما را حل می‌کند. اینها بحث‌های انتزاعی محض است.

این گزارش بنده بود.

■ تحلیل شما از مجموع جریانات موافق و مخالف فلسفه اسلامی چه می باشد؟

استاد: اکنون تحلیلی اجمالی در این باره ارائه می‌کنم. اولین تحلیل این است که برخی از مخالفان فلسفه اسلامی چنین نقد می‌زنند که چرا این فلسفه در انتزاعیات مانده و چرا امتداد سیاسی‌ـاجتماعی پیدا نمی‌کند؟ این اشکال وارد است؛ یعنی اگر فلسفه در عالم ذهن و انتزاعیات بماند، درست نیست. باید فکری به حال آن کرد؛ اما باید گفت بزرگانی مانند علامه طباطبایی و استادانی بعد از ایشان، متوجه این آسیب شده‌اند و قدم‌هایی در رفع آن برداشته‌اند. پیش از این اشاره کردم که چنین بزرگانی آمدند از قبال فلسفه به اصالت فرد و جامعه، به پرسش‌های فلسفی تاریخ و بعضی از پرسش‌های فلسفی علم مثل استقرا و مانند آن پرداختند. معلوم است که این بزرگان فهمیدند این فلسفه باید به این مسائل بپردازد و این فلسفه علاوه بر کاربست در الهیات و کلام، باید در علوم و هنر و معماری و مهندسی و حتی پزشکی کاربست داشته باشد. این قدم‌هایی که این بزرگان برداشته‌اند کم است. بیش از این باید پیش رفت.

می‌خواهم عرض کنم فلسفه این توانایی را دارد که شکوفاتر شود؛ اما این اشکال که علوم باید توقیفیه باشند و عقل را باید کنار گذاشت، نفی دین و عقل است؛ چون نفی عقل، مستلزم نفی دین است. برای اثبات حقانیت دین باید از طریق عقل شروع کرد. اثبات حقانیت بعثت انبیا با عقل است. این اشکال خودشکن است؛ اما اگر بیاییم با عقل و با روش عقلی و منطقی به نقد فلسفه بپردازیم، کار خوبی است. این یک کار فلسفی است. همان‌طور که شیخ اشراق، ابن‌سینا و ملاصدرا نقد می‌کنند، عده‌ای دیگر هم بیایند با برهان عقلی ثابت کنند اصالت از آنِ ماهیت است. این کار، کار فلسفی است و فلسفه یعنی همین. این را نباید مخالف فلسفه دانست؛ اما از آنجا که در مکتب تفکیک، عده‌ای کلاً با فلسفه مخالف‌اند، این بحث علمی کنار رفته و به حاشیه رانده شده است، وگرنه اگر کسی بخواهد با برهان عقلی حرکت جاری را نفی کند و بگوید حرکت عرضی است، این خود کاری فلسفی است. با این روش است که فلسفه رشد می‌کند.



این سخن را که فلسفه توان تمدن‌سازی ندارد، قبول ندارم. معتقدم این توان را دارد و باید از آن استفاده کرد. تمدن هیچ‌گاه از صفر شروع نمی‌شود. در هر زمان تمدن نو، سوار بر تمدن‌های دیگر به وجود می‌آید. اینکه یک جریان بگوید من می‌خواهم از صفر تمدن بسازم، این یعنی شکست و نفی تمدن. خود همین آقایان وقتی وارد مباحث منطقی و فلسفی و علمی می‌شوند، از مباحث دیگران استفاده می‌کنند و بر تمدن دیگران سوار می‌شوند و به دنبال ابداع دانش‌اند؛ بنابراین این فلسفه اسلامی این توان را دارد که توسعه پیدا کند. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند وجود را باید به حقیقی و اعتباری تقسیم کنیم و از این طریق وارد بحث فلسفه‌های مضاف شویم. خود بنده راهکار دیگری در کتاب *فلسفه فلسفه اسلامی* پیشنهاد کرده‌ام.

ظرفیت عظیمی در فلسفه اسلامی هست که می‌توانیم با آن به سوی فلسفه‌های مضاف برویم و آنها را توسعه دهیم و فلسفه را کارآمد کنیم. همان‌طوری که فقه موجود ما این قابلیت را دارد که در فلسفه‌های اجتماعی وارد شود، کاربست پیدا کند و کارآمد شود؛ بر همین اساس کاملاً می‌تواند نقش تمدنی داشته باشد.

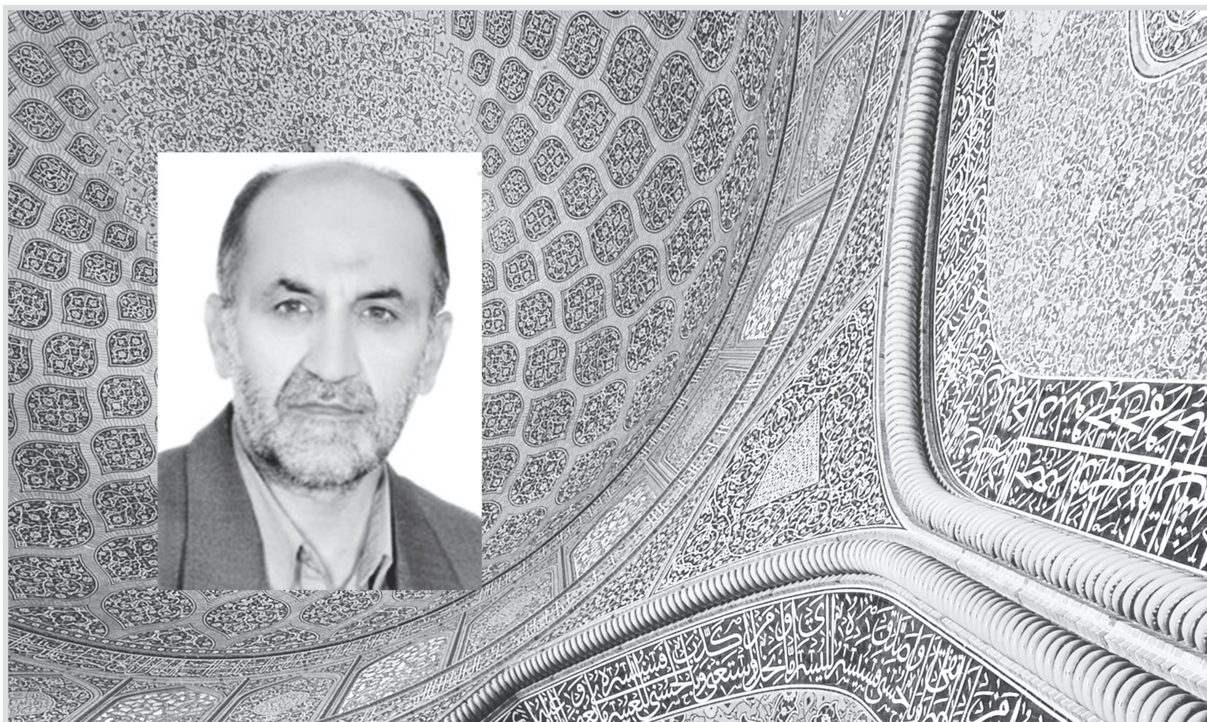
بعضی از دوستان گاهی با تعابیری حتی تعابیر غیر اخلاقی، به نفی بزرگان می‌پردازند. باید عرض کنم این روش اگر بخواهد رواج یابد، واقعاً اجماع مرکب بر این خواهد بود که هیچ‌یک از متفکران اسلامی چیزی برای گفتن ندارند؛ البته من این نوع برخوردها را بیشتر مشکل روانشناختی می‌بینم تا علمی. کسی که فلسفه را آن‌چنان نخوانده است و مدعی هم نیست، چگونه می‌تواند بزرگان این علم را نفی و به آنان توهین کند؟

هر علمی اگر منتقد نداشته باشد، رشد نمی‌کند. من مخالف اینم که دهان منتقدان دوخته شود و قلم‌هایشان شکسته شود. این غلط است. باید به منتقدانِ فلسفه اجازه داد به نقد فلسفه بپردازند؛ اما اخلاق و منطق را رعایت کنند و حرمت‌ها را حفظ کنند. اگر نقدی دارند بگویند. نباید خیال کنیم اگر به فلسفه نقد وارد شود، تهدیدی برای فلسفه است. امنیت فلسفه وقتی به خطر می‌افتد که منتقد نداشته باشد و همه به یکسان سخن بگویند و همه یک ادعا را مرتب تکرار کنند و شرح‌های گوناگون بنویسند. این فلسفه رشد نمی‌کند؛ بر همین اساس حضور فیلسوفان فلسفه غرب یا آشنایان با این فلسفه در جامعه برای اینکه با رویکرد فلسفه غرب به نقد فلسفه اسلامی بپردازند، ارزشمند است. این را هم باید عرض کنم که دسته دیگر از منتقدان فلسفه اسلامی، طرفداران فلسفه غرب‌اند و چون فلسفه غرب را قبول دارند، به مخالفت با فلسفه اسلامی می‌پردازند. آنان می‌گویند ما مبناگرایی را در اسلام قبول نداریم. اینان متأثر از رورتی، نیچه و پست‌مدرن‌ها هستند. عقلگرایان یا تجربه‌گرایان نیز در جاهایی با فلسفه اسلامی چالش دارند. اینان باید حرف‌هایشان را بزنند و باب گفتگو و کرسی‌های آزاداندیشی باز بماند. بعضی از منتقدان فلسفه اسلامی می‌گویند اجازه نمی‌دهند حرف بزنیم. اینان همه جا حرف می‌زنند، جلسات را به هم می‌زنند، سایت دارند، کتاب چاپ می‌کنند، بعد می‌گویند نمی‌گذارند حرف بزنیم. غرضم این است که این فضا باز شود؛ ولی به شرط آنکه حقوق اولیه اخلاقی و انسانی را رعایت کنند.

■ آیا به آینده فلسفه در حوزه فعلی خوشبین‌اید؟

استاد: من خوشبین‌ام؛ یعنی حوزه ما امروزه با نگاه دیگری علاقمندان فلسفه را تربیت می‌کند. شاید منتقدانی هم در حال رشدند؛ ولی من به همین جریان‌های مختلف، نگاهی خوشبینانه دارم. شاهدش این است که در این ده سال اخیر تحول خوبی در فلسفه اتفاق افتاده و یک کتاب در فلسفه مضاف نوشته شده است.





فلسفه اسلامی، پویایی و پایایی

استاد عبدالرسول عبودیت*

اشاره

یکی از علت‌های وضع موجود این است که کتاب‌های فلسفی گذشتگان چاپ یا تجدید چاپ نمی‌شود؛ برای مثال جامعه مدرسین کتاب‌های فقهی را تنظیم و چاپ و تجدید چاپ کرده و با قیمت خوب در دسترس قرار داده است؛ در حالی‌که هنوز بسیاری از کتاب‌های فلسفی چاپ نشده است. امروزه بسیاری از کتاب‌های دوانی، دشتکی و میرداماد در دسترس نیست. بسیاری از کتاب‌های پیشینیان در کتابخانه‌ها است؛ ولی کسی چاپ نمی‌کند و در دسترس قرار نمی‌دهد. در زمینهٔ فقه، کتاب‌های فراوانی در قالب نرم‌افزار در لوح‌های فشرده عرضه می‌شود و حال آنکه در فلسفه نه تنها به لحاظ امکانات بسیار ضعیفیم، بلکه به لحاظ درسی نیز سیر نزولی را طی می‌کنیم؛ یعنی درس‌های فلسفی در حوزه بسیار کاهش یافته و اگر این روند ادامه یابد، فلسفه آینده خوبی نخواهد داشت .

* استاد عبدالرسول عبودیت، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و مدرس فلسفه و معرفت‌شناسی است. کتبی چون: درآمدی بر فلسفه اسلامی و درآمدی بر نظام حکمت صدرایی و مقالاتی چون: تقریری از برهان صدیقین صدرایی و آیا فلسفه اسلامی داریم؟ از آثار علمی ایشان است..

■ جناب آقای عبودیت در آغاز می‌خواستم بپرسم چه تفاوتی بین تاریخ فلسفه و نگرش تاریخی به مسائل فلسفی وجود دارد؟

استاد: دو گونه تاریخ فلسفه‌نویسی وجود دارد؛ نخست تاریخ فلسفه‌نویسی بر اساس اشخاص و فیلسوفان که سبک بسیار رایجی است و می‌توان برای مثال به کتاب *تاریخ فلسفه* کاپلستون اشاره کرد؛ دوم تاریخ فلسفه‌نویسی بر اساس موضوع‌ها و مباحث فلسفی. در این نوع تاریخ فلسفه‌نویسی موضوعی را مدنظر قرار می‌دهند و می‌کوشند تطورات آن را در تاریخ فلسفه و نیز در دیدگاه‌های اندیشمندان گوناگون نشان دهند؛ برای نمونه می‌توان به کتاب *کلیات فلسفه* اشاره کرد که آقای مجتبوی آن را ترجمه کرده است. به نظر من نوع دوم تاریخ فلسفه‌نویسی مفیدتر است.

■ چرا این شیوه مفیدتر است؟ آیا نسبت به شیوه نخست مزیت‌هایی دارد؟

استاد: چون معتقدم بی‌توجهی به آن سبب پرسش‌هایی می‌شود که در اصل غلط است؛ برای مثال ممکن است شخصی بپرسد این همه نوآوری که صدرا داشته است، چرا به ذهن تیز و نقّاد ابن‌سینا نرسیده است؟ به نظر من این پرسش از بیخ و بن نادرست است و اصلاً نمی‌توان و نباید به آن پاسخ داد.

در مثالی که عرض کردم بنده تاریخ فلسفه را به زمین فوتبالی تشبیه می‌کنم که مسئله فلسفی مانند توپ و سیر تحول آن به منزله موقعیت توپ است که به طور دائم در حال تغییرکردن است تا سرانجام تحولی اساسی روی دهد. در زمین فوتبال عده‌ای مشغول بازی‌اند و در این بازی مثلاً در دقیقه ۳۱ یکی از بازیکنان گل می‌زند. آیا می‌توان گفت ۲۱ نفر دیگری که در میدان بوده و دویده‌اند کاری نکرده‌اند و کار فقط به آن شخص زننده گل تعلق دارد؟ به طور قطع پاسخ منفی است.

مسائل فلسفی هم دقیقاً همین‌گونه‌اند؛ یعنی مسیری طولانی را طی می‌کنند تا سرانجام به ثمر و نتیجه برسند؛ برای مثال نباید تصور کرد بحثی مانند اصالت وجود یا تشکیک در وجود به صورت ناگهانی به ذهن صدرا رسیده است، بلکه باید به پیش‌زمینه‌های فکری و فرهنگی آن توجه کرد و دید که فیلسوفان پیشین با چه مشکلی روبه‌رو بوده‌اند که به این مسئله توجه کرده‌اند و به چه دلیل صدرا یا هر کس دیگری پاسخ پیشینیان را نپذیرفته و کوشیده است طرح نویی دراندازد. به همین دلیل است که وقتی اهل فلسفه و دانشجویان و طلاب می‌خواهند فلسفه بیاموزند، باید به این مسیر توجه کنند؛ یعنی باید پیشینه بحث را بدانند و بکوشند که در همان بستر فکر کنند تا متوجه شوند که فیلسوف با چه مشکلی روبه‌رو بوده و به چه دلیلی این بحث را مطرح کرده و این‌گونه به آن پاسخ داده است. اگر دانشجو یا طلبه‌ای در بستر فکری یک فیلسوف قرار گیرد، پیش از آنکه قول نهایی او را بداند و بخواند، چه بسا خودش به صورت خودجوش آن پرسش را دقیقاً همان‌گونه پاسخ دهد که فیلسوف مورد نظر پاسخ داده است.



■ در غرب تاریخ فلسفه نویسی و اصولاً تاریخ‌نویسی با نگرش خاصی به موضوع تاریخ بوده است؛ یعنی تاریخ فلسفه نسبت خاصی با فلسفه تاریخ داشته است. حال با توجه به این نکته باز هم می‌توانیم از تاریخ فلسفه اسلامی سخن بگوییم؟

استاد: اگر منظور پیشرفت مباحث و تعمیق آنها است، باید بگویم بله، در فلسفه ما چنین تکاملی وجود دارد. شما به مبحث وجود ذهنی توجه کنید. این مبحث در الهیات *شفا* در حد چند خط است و بعد هم اشکالی به ذهن ابن‌سینا رسیده و خودش پاسخ داده و رد شده است؛ اما متکلمان این حرف را گرفته و حسابی نقد کرده‌اند و این بحث وقتی جلوتر می‌آید، در کتاب *اسفار* نزدیک به ۱۵۰ صفحه می‌شود که در آن کلی ظرافت و دقت نهفته است. این دقت‌ها اصلاً در بدو پیدایش مسئله وجود نداشته است. اگر مقصود از تکامل این باشد، باید بگوییم بله، ما هم این تکامل را در فلسفه اسلامی داریم.

■ پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا قدمای ما به این موضوع‌ها توجه نکرده‌اند؛ یعنی نه تاریخ فلسفه به معنای نخست در آثار ایشان یافت می‌شود و نه نگرش تاریخی به مسائل فلسفه؟

استاد: پاسخ به این پرسش به تحقیقی همه‌جانبه نیاز دارد؛ اما من اینجا به اجمال می‌توانم نکاتی را بیان کنم. نکته اول و از همه مهم‌تر این است که اصلاً خود



فیلسوفان پیشین ما به ترویج این علم اعتقادی نداشتند؛ برای مثال شما به انتهای کتاب *اشارات* نگاه کنید و ببینید که ابن‌سینا چه ویژگی‌هایی را برای کسانی که می‌خواهند وارد این علم شوند برشمرده است؛ یعنی اصلا به ترویج و تدریس همگانی این علم معتقد نبودند. از سوی دیگر اصلاً فضای سنت و تمدن اسلامی فضایی فلسفی نبوده است که در آن بتوان فلسفه را رسمیت بخشید و در آن تحقیق و تفحص کرد؛ برای مثال تا همین چند دهه پیش تدریس عمومی فلسفه ممنوع بوده است؛ شما جریان آیت‌الله بروجردی و علامه طباطبایی را مد نظر بگیرید یا همان جریان معروف کوزه‌ای که حاج آقا مصطفی از آن آب خورده و امام خمینی(ره) نیز نقل کرده است. اینها نشان می‌دهد که اصلاً مجالی برای ظهور و بروز فلسفه نبوده است. از سوی دیگر در دوران قدیم امکان پژوهش بسیار کم بوده است. مگر مرحوم حاجی چند کتاب در اختیار داشته است؟ یا زمانی که مرحوم خواجه بر *اشارات* شرح می‌نوشت چند کتاب در دسترس‌اش بود؟ در نهایت باید به این نکته توجه کرد که در سنت ما اصلا به مبتکر یک نظریه توجهی نمی‌شد و آن نظریه را متعلق به مبدع آن نمی‌دانستند؛ به سخن دیگر در سنت فکری ما مفهومی به نام مالکیت فکری وجود نداشته و این‌گونه نبوده است که یک قول را متعلق به نخستین گوینده و مبدع آن بدانند، بلکه هر کسی هر نظریه‌ای را می‌فهمید و به آن باور داشت، او هم صاحب آن نظریه به شمار می‌آمد. بهمنیار در کتاب‌هایش در موارد بسیاری عیناً عبارت ابن‌سینا را نقل کرده است، بدون اینکه نامی از او بیاورد و این را سرقت علمی ندانسته است. دلیلش این است که وی ابن‌سینا را صاحب آن قول نمی‌دانست، بلکه آن را قائل به آن قول می‌دانست و اکنون که خودش نیز قائل به آن قول شده بود، تفاوتی بین خود و ابن‌سینا نمی‌دید؛ به همین دلیل است که نظریه ابن‌سینا را آورده است، بدون اینکه حتی نامی از او بیاورد یا ارجاعی به کتاب او بدهد.

■ فعالیت‌های فلسفی در کشور ما بیشتر به نیازهای وجودی ـ روان‌شناختی معطوف است یا نیازهای فکری و ذهنی؟

استاد: بیشتر وجودی ـ ذهنی است. در واقع اگزیستانسیالیست‌ها به قسمت اول بسیار توجه دارند و توجه خوبی هم است و من معتقدم واقعاً نیاز امروز ما این است که یک دوره اگزیستانسیالیسم بخوانیم و به‌خوبی با افکار و مسائل این نحله آشنا شویم. اگزیستانسیالیست‌ها پرسش‌های خوبی مطرح کرده‌اند و در برخی موارد پاسخ‌های درستی هم داده‌اند. ما به این مباحث نیازمندیم. باید با آنها آشنا شویم و به مواردی که به نظر می‌آید درست نیست، پاسخ‌های مناسب بر مبنای فلسفه اسلامی دهیم. قوت اگزیستانسیالیست‌ها در این است که به جای انسان‌شناسی، به خودشناسی پرداخته‌اند و این یکی از نیازهای اصلی بشر است.

■ آیا در فعالیت‌های فلسفی به متون دینی اسلامی توجه می‌شود؟

استاد: قطعا توجه می‌شود؛ البته فلسفه باید بر پایهٔ بدیهیات باشد و از همین رو نمی‌توان مقدمات را از دین اخذ کرد؛ اما به هر حال غالب فیلسوفان ما متدین بوده‌اند و به اسلام اعتقاد داشته‌اند. از آنجا که دین در نظر آنان حقیقت را بیان کرده، هر فیلسوفی به هنگام ارائه فلسفه‌اش تمایل دارد که نتیجه آن با دین متناقض نباشد و طبعا اگر مخالف درآمد، دوباره متن دینی را بررسی می‌کند تا ببیند آیا متن قابل تأویل است یا نه؛ به عبارت دیگر از متن دینی به‌عنوان مؤید استفاده می‌کند؛ برای مثال ملاصدرا بیشتر از آنکه استدلال کرده باشد، استشهاد کرده است؛ اما هرگز گزاره دینی را به جای گزاره فلسفی مصرف نمی‌کند. به باور برخی، حتی از دین و روایات دینی هم می‌توان به عنوان حد وسط برهان استفاده کرد.

بخشی از حرف‌های ضروری دین را می‌توان به متن دین نسبت داد؛ یعنی آن بخشی که قطعی قطعی است و بسیاری از اوقات قطع انسان به آنها و درستی‌شان بیش از آن چیزی است که فلسفه به آن رسیده است. معمولاً وقتی به ما می‌گویند قال الصادق(علیه السلام)، اطمینان نفس داریم و می‌گوییم این کاملا درست است؛ اما وقتی چیزی را از ملاصدرا نقل می‌کنند، امکان خطا وجود دارد. پس حرف دین قطعی است؛ ولی با روش فلسفه سازگار نیست؛ چون فلسفه می‌خواهد خودش با عقل به این مطلب برسد؛ در حالی که پایهٔ استفاده از نقل به تقلید می‌رسد.

■ عده‌ای چهار انتظار را از فلسفه ترسیم کرده‌اند: ۱. تبیین مبانی عقلی و نظری فعالیت‌های سایر علوم و معارف؛ ۲. پاسخ به نیازهای فکری بنیادین بشر مثل وجود خدا، هدف هستی، هدف از آفرینش انسان و...؛ ۳. دفاع عقلانی از دین و مذهب؛ ٤. ترویج نوعی خردورزی و استدلال‌گرایی در جامعه. آیا این





ضرورت تعلیم و ترویج فلسفه اسلامی در برابر موج فلسفه‌های غربی

«الان در هر برهه کوتاهی از زمان، یک فکر در دنیا مطرح می‌شود، بسته به اندازه ارتباط و وابستگی‌اش به دستگاه‌های قدرت ـ چه قدرت سیاسی و چه قدرت اقتصادی ـ در دنیا پخش می‌شود؛ ... اصرار هم دارند که این فلسفه برخاسته از غرب را... در جوامع غیر اروپایی بگسترانند، به طوری که وقتی گفته می‌شود فلسفه، فلسفه کانْت و هِگِل و دِکارت و اِسپینوزا و... به ذهنشان بیایید [و] اصلاً فلسفه‌های خودشان، به ذهن آنها متبادر نشود!»

«من از شما سؤال می‌کنم دشمنانِ پیشرفت فرهنگی ملت ایران، در این کار موفق شده‌اند یا نه؟ جواب این است که بله! متأسفانه به میزان زیادی موفق شده‌اند. الان شما به دانشگاه بروید و از بخشٍ فلسفه دانشکده ادبیات بپرسید: چه درس می‌دهید؟ ببینید مشاعر و اسفار و شرح منظومه و شواهد الربوبیّه و مثلاً اینها را درس می‌دهند؟ ابداً، اسم اینها را هم نشنیده‌اند! اما مثلاً متونِ کتاب‌های هگل و کانت را درس می‌دهند! ما الان در شرایطی نیستیم که جلوی این کار را بگیریم... امروز ما جلوی این کار را نمی‌گیریم؛ هرچه می‌خواهند، بیایند [و] بگویند؛ ما باید فلسفه و کلامِ خود را یاد بگیریم [و] منتشر کنیم؛ اینها، دوتا است».

چهـار هدف انتظـارات ما از فلسـفه را اسـتیفای تام و تمـام می‌کنند؟

اسـتاد: بـه مجموعـه خوبـی اشـاره کردید و مـن هم بیش از ایـن چیـزی بـه نظرم نمی‌رسـد. خـود من هـم مدت‌ها در مـورد ایـن موضوع کار کـردم و در کتـاب *درآمدی بر حکمت صدرایی* سـعی کـردم منصفانـه دربـاره ضـرورت آموختـن فلسـفه توضیـح دهـم و حقیقتاً بررسـی کنم که فلسـفه چه دردی را دوا می‌کنـد و کجـا بـه کار می‌آیـد. من هم تقریباً به همیـن مـوارد رسـیدم؛ یعنـی به نظر مـن این چهار مـورد به فلسـفه بازمی‌گردد و غیـر از این هم نمی‌توان انتظار داشـت. در ضمـن بـه نظـر مـن ایـن مـوارد تعارضـی ندارنـد و دفاع از دیـن هـم با فلسـفه سـازگار اسـت؛ البته میزان سـهولت و سـرعت وصـول به این انتظارات یکسـان نیسـت.

از میـان انتظاراتـی کـه بیـان شـد، کـدام یـک بـر دیگـری اولویـت دارد؟

پاسـخ بـه نیازهـای فکـری بنیادیـن بشـر؛ زیـرا اسـاس کار فلسـفه اسـت و همـه بایـد آن را بداننـد و در مرحلـه بعد باید بـه دیگـر حوزه‌هـا پرداختـه شـود؛ یعنـی در واقع، کسـی که ایـن هـدف را ادامـه می‌دهـد، فلسـفه خالـص را می‌خواند یا بـه عبـارت دیگر، فلسـفه را برای فلسـفه می‌خواند نـه برای دانـش دیگری.

■ دربـارهٔ میـزان ضـرورت پرداختـن به فلسـفه در جامعهٔ مـا اختلافات زیـادی وجود دارد. به نظر شـما پرداختن به فلسـفه تـا چه انـدازه ضـرورت دارد؟

اسـتاد: در فصل چهـارم کتـاب *درآمـدی بـر حکمـت صدرایـی*[۱]، ایـن بحـث را مفصـل مطرح کـرده‌ام؛ اما پاسـخ اجمالـی مـن این اسـت که بـه افـراد بسـتگی دارد. در واقع، مقایسـه وضعیت امروز جامعه با گذشـته آن به‌خوبی افزایش تعداد روشـنفکران را نشـان می‌دهد. روشـنفکر کسـی است کـه از شـما اسـتدلال می‌خواهد و بیشـتر به عقلانیـت روی آورده و چـون و چـرا می‌کنـد. در مواجهـه بـا روشـنفکر باید عقلانی‌تـر برخـورد کـرد، و از همین رو پرداختن به فلسـفه و اسـتدلال بـه واقع ضروری اسـت.

■ آیـا بـرای رسـیدن بـه فلسـفه مطلوب اسـلامی تحـول در محتـوا، اجزاء، سیسـتم آموزشـی و متون درسـی ضـروری اسـت؟

اسـتاد: در مورد محتـوا نمی‌تـوان دسـته‌بندی‌ای ارائه کرد؛ چون محتوا به وسـیلهٔ اسـتدلال عقلی و براسـاس یک دسته اصـول به دسـت می‌آید؛ یعنـی نمی‌توانیم شـکل دیگری را بـرای اسـتنتاج توصیـه کنیـم. هرچه عقـل اقتضا کـرد، باید پذیرفـت. در مـورد متـون نیز مشـکلات زیـادی وجـود دارد. هیچ کتاب تاریخ فلسـفه معتبر و مشـخصی نداریم تا بتوانیم افـکارِ هـر فیلسـوف را به صـورت فنـی و دقیق یـاد بگیریم و مثـلاً سـیر اندیشـه را تـا زمـان معینی مثـلاً زمـان کِندی به‌خوبـی فهـم کنیـم و بعـد شـخصاً در مـورد شـیخ اشـراق بـه تحقیـق بپردازیـم و ببینیـم او در این سـیر چـه جایگاه و نقشـی دارد. متـون درسـی هم ضعـف فراوانی دارنـد. امروزه اگر کسـی بخواهد الاسـفار الاربعة بخواند، باید نـه جلد آن را در پانـزده سـال بخوانـد و فقط مقدار زیـادی جزئیات پراکنده در ذهـن خـود جمـع کنـد؛ حـال آنکـه پیکر کلی و اسـکلت مباحـث در ذهنـش نیسـت؛ عـلاوه بر اینکه مشـکل مهم‌تر ایـن اسـت که فرد مبتدی بـا بدایة الحکمـة و نهایة الحکمة کـه حکمـت متعالیه اسـت، شـروع می‌کند و بعـد هم کمی الاسـفار الاربعـة می‌خواند. نه در حکمـت متعالیه متخصص می‌شـود و نـه از فلسـفه‌های قبلـی چیزی می‌دانـد؛ خلاصه آنکـه بـه لحـاظ کتـاب و متـن درسـی در فلسـفه اسـلامی مشـکل و فقـر اساسـی وجـود دارد. از لحاظ آموزشـی هم تا زمانـی کـه صورت‌گرایـی در حـوزه رواج یافتـه و همـه چیز در مـدرک، کلاس، نمـره و واحـد خلاصه شـده، نباید انتظار افراد باسـوادتر و فعال‌تر از این را داشـته باشـیم، مگر کسـانی کـه خودشـان علاقه‌مند باشـند، وگرنـه نظام‌های آموزشـی موجـود ـ چـه در حـوزه و چه در دانشـگاه ـ انسـان‌های قهار در فلسـفه پـرورش نمی‌دهنـد. ضرر بزرگی کـه متوجه حوزه شـد، همین توجه به مسـئله مـدرک، تـرم، امتحانـات، واحد و... بـود کـه نتیجهٔ آن این اسـت کـه افراد معـدودی هم که فلسـفه می‌خواننـد، عمـق فلسـفه را نمی‌فهمنـد و در مقابل فلسـفه غرب، خودشـان را می‌بازند و به آن متمایل می‌شوند. بسـیاری از اسـتادان فلسـفه چنان در برابر فلسـفه غرب خود را باخته‌انـد کـه حتـی فیلسـوفان اسـلامی را بـه احتـرام یاد نمی‌کننـد و تعلیمـات آنـان را کم‌مایـه و بی‌اعتبـار می‌دانند.

■ اگـر نـگاه نقادانـه ملاصـدار بـه فلسـفه مشـاء و فلسـفه اشـراق نبـود، قطعـاً حکمـت متعالیـه نمی‌توانسـت متولـد شـود. بـا توجـه بـه مقتضیات زمـان، آیـا به نقـادی و تولید دسـت‌کم یـک مکتب فلسـفی جدیـد در حـوزه فلسـفه اسـلامی نیازمنـد نیستیم ؟

اسـتاد: فلسـفه‌ای که از یونان سرچشـمه گرفت، به دسـت فیلسـوفان و اندیشـمندانی همچون کندی، فارابـی و به‌ویژه ابن‌سـینا گسـترش یافت و پـس از آن، دوره توضیح و نقادی آغاز شـد. سـپس فیلسـوفانی همچون شیخ اشـراق با قدرت ذهنـی و دقـت بـالا و فوق‌العـاده نقدهایی بـر آن وارد کردند. از طـرف دیگـر، متکلمـان هـم که با متـون دین آشـنا بودند و می‌پنداشـتند فیلسـوفان ضد دین‌اند، نقدهایـی وارد کردند. همچنیـن با کشـف و شـهود چیزهایـی را یافته بودنـد که با فلسـفه تطابق نداشـت تا اینکـه ملاصدرا کـه اعتقاد عمیقی بـه عرفـان داشـت و از کشـف و شـهود هـم بی‌بهـره نبود و بـه متـون دینـی هم اشـراف داشـت، از این زمینه و بسـتری کـه فراهم شـده بود، اسـتفاده کـرد؛ بنابراین نمی‌تـوان امروز بـدون هیچ زمینـه‌ای به اجبار فلسـفه را نقـد کرد.

اندیشـمندان مـا از زمـان ملاصـدرا تـا بـه امـروز آزاداندیش بوده‌انـد؛ از ایـن رو بـه دنبال حقیقت‌اند و لزومـاً نقدٍ یا نوآوری بـرای آنـان اولویـت نـدارد. بـرای این افـراد اصـلاً ادعا مهم نیسـت، بلکه حقیقت مهم اسـت. باید حقیقت را کشـف کرد و آن را نشـان داد، چـه جدیـد باشـد و چه کهنه.

■ نقـادی در سـنت فلسـفی مـا به‌ویژه از یـک دوره خـاص بـه بعـد خیلـی کم‌رنـگ شـده اسـت. چرا این‌گونـه اسـت؟

اسـتاد: مـن اهمیـت نقـد را می‌پذیـرم، مشـروط بـه اینکه نقدکننده شـرایط نقد را داشـته باشـد. بسـیاری از افراد شروع بـه نقد مطلبـی می‌کنند، در حالـی که مطلـب را نفهمیده‌اند و در حقیقـت پرسـش‌های خـود و مطالبـی را کـه متوجـه نشـده‌اند، مطـرح می‌کنند. امـروزه بسـیاری از نقدها این‌گونه شـده اسـت؛ یعنـی قبـل از آنکه یک متفکـر یا فیلسـوف را به‌خوبـی فهم کننـد، بـه نقـد آن می‌پردازند.

نقـد قبـل از تتبـع و تفکـر و فهـم، مثـل جاری کـردن اصل برائـت قبل از فحص اسـتٍ و هیچ حجیتی ندارد. اگرٍ کسـی مانند شـهید مطهـری واقعاً مطالـب را بخواند و عمیقاً بفهمد و صاحب‌نظـر شـود و سـپس نقـد کنـد، بسـیار عالی اسـت؛ بنابراین نقدهای ناپخته پذیرفتنی نیسـت. نقدهای پخته هم دسـت ما نیسـت؛ چـون ابتدا باید سـؤالش در ذهن شـخص ایجاد شـود؛ مثـلاً در ذهن ملاصدرا سـؤال‌هایی ایجاد شـده بـود کـه قرن‌ها فیلسـوفان بـا آن درگیـر بودند؛ امـا از عهده حـل آن برنمی‌آمدنـد. ایـن مسـائل بـرای ملاصـدرا دغدغه ذهنی شـد و توانسـت آنها را حل کند؛ بنابراین وقتی سـؤالی ایجـاد نشـده، چگونـه می‌توان نقـد کرد!؟

زمانـی بـود که در حـوزه، فقه محور قرار گرفته بود و فلسـفه در حاشـیه بود؛ اما امروز فلسـفه بیشـتر مورد نیاز است. امروز نیمی از مردم ایران روشـنفکرند. وضعیت ارتباطات فرهنگی، مجـلات، کتاب‌هایـی که چاپ می‌شـود، اینترنت، سـایت‌ها و... هیچ‌یک به گونه‌ای نیسـت که قابل کنترل باشـد و همه اینها موجب طرح پرسـش‌هایی می‌شـود که فقهی نیسـتند، بلکـه بیشـتر فکری‌انـد و ایـن سـؤال‌ها جـواب می‌خواهـد. وجـود این پرسـش‌ها حاکی از آن اسـت که ما باید بیشـتر از گذشته به فلسـفه بپردازیم.

■ آیـا مسـائل، موضوعـات، روش‌هـا، اهـداف و مدعیـات طرح‌شـده در فلسـفه اسـلامی بـه لحاظ اولویـت و رتبه‌بنـدی، شـباهتی بـه موضوعـات و مسـائل متـون مقـدس اسـلامی دارنـد؟

اسـتاد: بلـه، صرف نظـر از برخی کاسـتی‌ها، تقریبـاً همان حالـت را دارنـد؛ بـرای مثال مسـئله توحید و خداشناسـی در اسـلام بسـیار مهـم اسـت، در فلسـفه اسـلامی هـم بـه آن اهمیـت داده‌انـد و حقیقتـاً بحث‌هـای عمیق و عالـی در این زمینـه صـورت گرفتـه اسـت یا دربـاره نفـس به طـور کلی خیلـی کار شـده اسـت؛ البتـه به نظر مـن در متون فلسـفی مـا در مـورد خـود انسـان و خودشناسـی‌اش ـ نـه نفـس بـه

طور کلی و نفس‌شناسی ـ کار نشده است. من معتقدم ما نیز باید چیزی شبیه فلسفه اگزیستانسیالیستی داشته باشیم. اسلام خیلی به «خود» اهمیت می‌دهد. عباراتی همچون «علیکم انفسکم»[2] و «قوا انفسکم»[3] حاکی از ضرورت توجه انسان به خود است. این عبارات ما را بـه خود ارجاع می‌دهند، نه به نفس به طور کلی. این چیزی است که در فلسفه اسلامی به آن توجه نشده است.

■ نقادی و تجدید نظر در فلسفه تا چه اندازه ما را در رسیدن به فلسفه مطلوب یاری می‌کند؟

استاد: نقادی خوب است و اتفاقاً در فلسفه اسلامی هم زیاد صورت گرفته است. فلسفه اسلامی آکنده از نقادی است و خود فیلسوفان هم یکدیگر را بسیار نقد کرده‌اند؛ اما به نظر من نقادی در آغاز آموزش به هیچ‌وجه به صلاح نیست.

■ افرادی که در وضع فعلی واقعاً فیلسوف‌اند، چه مقدار فلسفه موجود را نقد می‌کنند؟

استاد: علامه طباطبایی التزامی به حرف هیچ فیلسوفی ندارد، مگر در جایی که عقل را یاری کند؛ اما وقتی بـه میزان نقدهای ایشان دقت می‌کنیم، می‌بینیم که بسیار اندک است. این مطلب نمایانگر این است که فلسفه مانند دیگر علوم نیست که چندان قابل نقد باشد؛ یعنی ماهیت فلسفه این‌گونه است.

■ به نظر شما فعالیت‌های فلسفی در وضعیت کنونی ایران چه مشکلی دارد؟ آیا بیشتر شرح و ایضاح، تعلیم و تعلم و فهم فلسفی است یا نقد و نقادی و تولید و آفرینش فلسفی هم وجود دارد؟

استاد: برای بررسی وضعیت کنونی باید استادان طراز اولی مثل آقایان جوادی آملی، مصباح یزدی و حسن‌زاده آملی را کنار بگذاریم؛ چون اینها در واقع جزو قدما هستند که کم‌کم درس را ترک کردند. باید وضعیت فیلسوفان دوره‌های بعد را که شروع به تدریس کردند، مدنظر قرار دهیم. اگر منظورتان از تولید این است که حتماً نوآوری شود، به این معنا که مسائل جدیدی طرح شود، به نظر من کارهایی در حال انجام است. وقتی دقت کنید، می‌بینید افراد و مؤسسه‌هایی که در زمینه فلسفه کار می‌کنند، عمدتاً یا به ترجمه می‌پردازند یا مقداری درباره یک فلسفه غربی کار می‌کنند و معمولاً هم به آن فلسفه دل می‌دهند و تمام تلاششان این است که به‌گونه‌ای آن را تفهیم کنند یا مثلاً تا اندازه‌ای نقد کنند که چه‌بسا غربی‌ها گاه بهتر از ما نقد کرده باشند؛ اما در زمینهٔ فلسفه اسلامی، کار چندانی انجام نمی‌شود و عیب کار این است که نه تنها کاری نمی‌شود، بلکه به خلاف گذشته، خوب هم خوانده نمی‌شود. یکی دو کتاب مثل *آموزش فلسفه* و نهایة الحکمة خوانده می‌شود و بعد فرد شروع می‌کند به نظر دادن و تعلیقه‌زدن. مطالب این کتاب‌ها خیلی عمیق و مشکل است؛ بعضی افراد حدود بیست سال روی این کتاب‌ها کار می‌کنند و تازه بعد از بیست سال می‌فهمند که بخش‌هایی از آن را نفهمیده‌اند؛ اما هستند کسانی که از همان اول، شروع به تعلیقه‌زدن کرده، تصور می‌کنند تولید علم می‌کنند؛ بنابراین به نظر من امروزه به طور کلی تولید علم صورت نمی‌گیرد. در این مورد زیاد صحبت می‌شود و به نظر می‌آید خیلی‌ها در این زمینه مشغول به کارند؛ ولی فکر می‌کنم فلسفه از نظر آموزش، تولید و دیگر جهات بسیار ضعیف شده است.

■ به نظر شما دلیل این وضعیت چیست؟

استاد: به نظر من دو چیز بی‌شک ـ نه تنها روی فلسفه بلکه حتی روی فقه، اصول و به طور کلی حوزه ـ تأثیر داشته است. مسئله و شکل اول، صورت‌گرایی است که بنیه حوزه را ضعیف کرده است. در گذشته وقتی طلبه‌ای برای تحصیل مراجعه می‌کرد، مهم نبود چند واحد می‌گذراند یا در چه قالبی درس‌ها را گذرانده، بلکه مهم این بود که این کتاب باید خوانده و فهم شود و طلبه بتواند آن را امتحان دهد. همه کتاب خوانده می‌شد و از اول تا آخر کتاب را خوب می‌فهمیدند. بعد هم امتحان شفاهی می‌دادند و در امتحان، در واقع با طرف مباحثه می‌شد و در نهایت نمره‌ای می‌دادند تا ببینند آیا او واقعاً چیزی یاد گرفته و می‌تواند آن درس را تدریس کند یا نه؛ اما امروز مسئله این‌گونه است که در قالب چند واحد و طی چند ترم باید کتابی مثل *رسائل* خوانده شود و مهم نیست که کل کتاب خوانده و مباحثه شود؛ بلکه آنچه مهم است و ملاک قبولی، فقط نمره است، نه اینکه واقعاً طلبه چقدر بار علمی پیدا کرده است.

مشکل دوم هم مدرک‌گرایی است که این هم به مسئله قبل باز می‌گردد. این دو مسئله بنیه حوزه را از همه جهات بالاخص فلسفه خیلی ضعیف کرده و اگر ادامه پیدا کند، حوزه در آینده وضعیت خوبی نخواهد داشت. در وضعیت فعلی هم کسانی موفق‌اند که با علاقه کار می‌کنند؛ یعنی بدون توجه به مدرک، نمره، ترم، امتحان و...، واقعاً به فهم مطالب و کارکردن در زمینه فلسفه علاقه دارند.

■ آیا در کشور ما فعالیت‌های فلسفی به صورت یکنواخت در همهٔ قلمروهای فلسفه منتشر شده یا غیر یکنواخت و کاریکاتوری است؟

استاد: اصلاً یکنواخت نیست؛ یعنی تقریباً منفعل شده‌ایم و در مقابل غرب عکس‌العمل نشان می‌دهیم؛ برای مثال امروزه بـه معرفت‌شناسی و دانش‌هایی که از معرفت‌شناسی ناشی می‌شوند، بسیار توجه می‌شود. در ایران هم کتاب‌های فراوانی در معرفت‌شناسی چاپ و منتشر می‌شود؛ اما در حوزه‌های دیگر اصلاً کاری صورت نمی‌گیرد و آثار کمی در آن زمینه‌ها وجود دارد و دقیقاً حالت کاریکاتوری به چشم می‌خورد. به بیان دقیق‌تر ما از غربی‌ها متأثریم. متأسفانه بخشی از این مشکل به سبب کم‌سوادی طلبه‌ها است. وقتی سواد کافی و قدرت تحلیل نداشته باشیم، خودمان را در مقابل غربی‌ها می‌بازیم. من ادعا نمی‌کنم که غرب دانشمند و فیلسوف ندارد. آنان فیلسوف، متفکر و دانشمندان زیادی دارند و در سخنانشان، هم حرف حق پیدا می‌شود و هم حرف باطل؛ یعنی گاهی به پاره‌ای از حق هم رسیده‌اند. این در حالی است که ما نیز فلسفه داشته‌ایم و بسیار هم قوی بوده است؛ اما خوانده نمی‌شود و از همین‌روی این مشکلات ایجاد می‌شود. بعضی فیلسوفان امروز ما برخلاف اندیشمندانی همچون شهید مطهری، تقریباً غربی فکر می‌کنند. آیا توقع دارید کسی که این‌گونه به فلسفه نگاه می‌کند، تولید فلسفی هم داشته باشد؟ برخی چنان تحت‌تأثیر غرب‌اند که می‌خواهند فلسفه غربی را اسلامی کنند. آنان هویت خود را باخته‌اند و نمی‌دانند که خودشان هم می‌توانند فکر کنند. نمی‌دانند اگر به اندازه یک فیلسوف غربی کار کنند، مثل او می‌شوند.

یکی از علت‌های وضع موجود این است که کتاب‌های فلسفی گذشتگان چاپ یا تجدید چاپ نمی‌شود؛ برای مثال جامعه مدرسین کتاب‌های فقهی را تنظیم و چاپ و تجدید چاپ کرده و با قیمت خوب در دسترس قرار داده است؛ در حالی که هنوز بسیاری از کتاب‌های فلسفی چاپ نشده است. امروزه بسیاری از کتاب‌های دوانی، دشتکی و میرداماد در دسترس نیست. بسیاری از کتاب‌های پیشینیان در کتابخانه‌ها است؛ ولی کسی چاپ نمی‌کند و در دسترس قرار نمی‌دهد. در زمینه فقه، کتاب‌های فراوانی در قالب نرم‌افزار در لوح‌های فشرده عرضه می‌شود و حال آنکه در فلسفه نه تنها به لحاظ امکانات بسیار ضعیفیم، بلکه به لحاظ درسی نیز سیر نزولی را طی می‌کنیم؛ یعنی درس‌های فلسفی در حوزه بسیار کاهش یافته و اگر این روند ادامه یابد، فلسفه آینده خوبی نخواهد داشت.

■ فعالیت‌های فلسفی که امروزه انجام می‌شود، بیشتر ناظر به برآوردن نیازهای عامه مردم است یا نیازهای بخشی از شهروندان؟

استاد: امروزه بیشتر فعالیت‌های فلسفی فقط با مسائل وارداتی، یعنی مسائلی از بیرون جامعه مرتبط است. روشنفکرانی هم که شروع به خواندن فلسفه می‌کنند، مشکلاتی در جو فرهنگی ایجاد می‌کنند؛ از همین رو بخشی از فعالیت‌های فرهنگی‌ـ‌فلسفی ما در جهت مقابله با این افراد ساماندهی می‌شود؛ البته طبیعت فلسفه هم به گونه‌ای است که نمی‌تواند نیازهای عامه را برآورده کند. فلسفه یک علم انتزاعی نظری و مشکل است. حقیقت و ماهیت فلسفه به این شکل است و به طور مستقیم بر مردم تأثیری ندارد؛ البته تأثیر غیر مستقیم دارد؛ برای مثال فردی همچون مطهری با فلسفه رشد می‌کند و بعد بر جامعه تأثیر می‌گذارد. در واقع جامعه از اندیشه مطهری که مبتنی بر یک فلسفه

قوی است، تغذیه می‌کند و این تأثیر فلسفه است؛ اما بعید می‌دانم که فلسفه به طور مستقیم تأثیرگذار باشد. به نظر من ماهیت فلسفه به گونه‌ای است که چنین چیزی محقق نمی‌شود.

■ **وضعیت فعالیت‌های فلسفی نسبت به فعالیت‌های علوم تجربی و فعالیت‌های علوم دینی به‌ویژه علم کلام چگونه است؟**

استاد: بسیار ضعیف‌تر از فعالیت‌های تجربی است؛ اما نسبت به فعالیت‌های دینی و کلامی چندان تفاوتی ندارد. در حوزه کلام هم، مشکلات فلسفه وجود دارد؛ البته بسیاری از حوزوی‌ها به کلام تمایل دارند؛ چون می‌خواهند از دین دفاع کنند؛ اما در حوزه کلام هم چندان کار اساسی‌ای صورت نگرفته است. در علوم دینی دیگر مانند فقه، نسبت به فلسفه، فعالیت بیشتری صورت گرفته است.

برسد و حال آنکه این دوره را می‌توان سریع‌تر گذراند. به پژوهش هم اهمیتی نمی‌دهند؛ در حالی که طلبه باید به انجام تحقیق و پژوهش عادت کند. کتاب‌های حوزه هم باید بازبینی شوند و در صورت لزوم ادبیات آنها تغییر کند. نکته جالب توجه این است که طلاب پس از پایان درس خارج تازه با این پرسش مواجه می‌شوند که حالا چه باید بکنیم و فرجام این همه درس‌خواندن طولانی‌مدت چه می‌شود؟ فلسفه نیز در حوزه همین وضع را دارد و سرمایه مادی و معنوی افراد به دلیل نبود برنامه‌ریزی صحیح، بر باد می‌رود.

■ **آیا برای رسیدن به وضعیت مطلوب فلسفه، دانستن کل میراث فلسفی غرب لازم است؟ اگر لازم است، کافی نیز است؟**

استاد: به نظر من لزومی ندارد و امروزه هم بسیاری وقت

یعنی باید از قدرت تحلیل بالایی برخوردار باشد. نکته دیگر این است که پرداختن به هر فلسفه یا تفکری می‌تواند سؤالات و مسائل جدیدی را در ذهن ایجاد کند و این بسیار مغتنم است؛ اما باید توجه داشت که سؤال برای ذهنی مفید است که قدرت تحلیل دارد، چون چنین فردی دنبال جواب می‌گردد و چه بسا با پیداکردن جواب، ابوابی از حکمت در فلسفه باز شود؛ ولی وقتی ذهن فرد منفعل است و هنوز هیچ تحلیلی ندارد، صرفاً حرف طرف مقابل را می‌پذیرد و از مواجهه با دیگر افکار پرهیز می‌کند.

■ **موانع رسیدن به وضع مطلوب فلسفی را چه می‌دانید؟**

استاد: به نظر من مانع اصلی این است که حوزه برای برنامه‌ریزی اهمیت قائل نیست؛ یعنی نه تنها برنامه‌ریزی وجود ندارد، بلکه اهمیتی هم برای آن قائل نیستیم. به

به نظر من فعلاً در سطح کلان حوزه، کاری از دست ما بر نمی‌آید و کسی هم به این حرف‌ها گوش نمی‌دهد و کسانی هم که گوش می‌دهند، نمی‌توانند کاری انجام دهند و شاید اصلاً امکاناتشان در این حد نیست.

■ **در کشور ما بسیاری از نخبگان معمولاً به تحقیق و تلاش در رشته‌های علوم تجربی و ریاضی می‌پردازند. در حوزه هم غالب طلاب به فقه و اصول می‌پردازند؛ از همین رو شمار اندکی از نخبگان به رشته‌های انسانی و به تبع آن به فلسفه روی می‌آورند و این گروه اندک هم غالباً بنا به علاقهٔ شخصی و به صورت فردی کار می‌کنند؛ زیرا محیط مساعدی برای فعالیت فلسفی وجود ندارد. به نظر شما برای این وضعیت چه تدبیری باید اندیشید؟**

استاد: مشکلاتی وجود دارد که سبب گریز نخبگان از حوزه می‌شود؛ از جمله اینکه گاهی نه تنها تسهیلاتی برای تحصیل‌کرده‌های دانشگاهی که به حوزه آمده‌اند، فراهم نمی‌کنند، بلکه مشکلاتی هم ایجاد می‌کنند؛ از همین رو فرد نخبه باید خودش را فدا کند تا حوزوی شود. مشکل دیگر این است که به امور صوری و ظاهری حوزه مانند شیوه برگزاری امتحانات دوره‌ها، برنامه‌های مدارس و... بیش از حد پرداخته می‌شود؛ در حالی که این مسائل، کاری را درست نمی‌کند؛ اولاً نخبه‌ها وارد حوزه نمی‌شوند؛ ثانیاً آنانی که وارد حوزه می‌شوند، جذب فلسفه نمی‌شوند، با اینکه معمولاً نخبه‌ها بیشتر به فلسفه و کار عقلی علاقه‌مندند. دیگر اینکه در حوزه اتلاف وقت زیاد است؛ مثلاً ده سال طول می‌کشد تا طلبه به درس خارج

خود را در این مسیر تلف می‌کنند. من اعتقاد ندارم که ما باید با فلسفه غرب شروع کنیم. ما باید اول فلسفه خودمان را بخوانیم و در آن عمیق شویم. یکی از استادان معتقد است لزومی ندارد طلبه‌ها زبان خارجی یاد بگیرند و وقت فراوانی صرف آن کنند؛ زیرا فلسفه غرب چند کتاب اصلی دارد که شاید بیش از هشتاد یا صد جلد هم نباشد. همین کتاب‌ها به‌عنوان منابعی که فرهنگ فلسفی غرب را در اختیار ما می‌گذارد، کفایت می‌کند. مسئله دیگر این است که هر کس فقط چند مطلب محدود از موضوعات تفکر غرب را می‌خواند نه مجموعه آن را؛ یعنی همین میزان کم فلسفه غرب هم درست به ما آموزش داده نمی‌شود؛ دقیقاً مانند فلسفه اسلامی که روش آموزشی خوبی ندارد؛ در حالی که نقاد باید اطلاعات زیادی داشته باشد و متخصص باشد؛ البته با وضع کنونی فکر نمی‌کنم راه به جایی ببریم. باید در این زمینه روش آموزش اصلاح شود. از سوی دیگر، کسی که رشته‌اش معرفت‌شناسی است، یعنی رشته‌ای که امروزه تمام توجه غربی‌ها معطوف به آن است، لازم نیست تمام فلسفه‌های غربی را بخواند؛ البته در همان زمینه معرفت‌شناسی باید اطلاعات کاملی داشته باشد؛ بنابراین افراد می‌توانند پس از تخصص در فلسفه اسلامی، منصفانه به نقد بپردازند، نه اینکه بدون اطلاع کامل از مباحث، مقدار زیادی از آن را نقد کنند؛ ضمن اینکه ذهن فرد باید آمادگی نقادی داشته باشد؛

نظر من نه یکی از مشکلات، بلکه مهم‌ترین مشکل حوزه همین است که برای برنامه‌ریزی اهمیتی قائل نیست. از موانع دیگر می‌توان به متون آموزشی و نظام آموزشی نامناسب اشاره کرد. یکی از موانع دیگر هم این است که در گذشته طلبه‌ها علی‌رغم امکانات بسیار کم و محدود، انگیزه‌های بسیار قوی و بالایی داشتند؛ در حالی که امروزه با وجود افزایش امکانات مادی، کاهش چشم‌گیری در انگیزه‌های علمی طلاب دیده می‌شود. فقدان نیروهای باانگیزه، مصیبت بزرگی برای حوزه است؛ بنابراین خیلی مهم است که فرد با چه روحیه و انگیزه‌ای درس می‌خواند. حوزه امروزه واقعا فقر روحی و معنوی دارد. طلبه‌ها انگیزه‌های غیرعلمی و غیرمعنوی فراوانی دارند. توجه حوزه به دنیا معطوف شده است، حال آنکه حوزه با دانشگاه خیلی فرق می‌کند. دانشگاه به دنبال دنیا می‌رود و از همان اول هم همین انگیزه را دارد؛ ولی دغدغه حوزه، دین و معنویت است. بخشی از این مشکلات هم فلسفه را گرفتار کرده است. آیا ما با آن انگیزه‌ای که مطهری درس می‌خواند، درس می‌خوانیم؟ او واقعا انگیزه داشت. نقل می‌کنند او در را از پشت می‌بست و از پنجره داخل اتاق می‌رفت تا هیچ کس متوجه نشود که کسی داخل اتاق است. با پشتوانه مطالعه‌ای که داشت، جمعه‌ها به جامعه مدرسین تهران می‌رفت و سخنرانی می‌کرد و گاهی هم به‌عنوان یک آخوند منبری ده شب وعده می‌داد و به‌خوبی



سخنرانی می‌کرد و روضه می‌خواند و به هر شکلی که می‌توانست از دین دفاع می‌کرد.

■ با وجود مشکلات موجود، راهکارهای عملی رسیدن به وضع مطلوب چیست؟

استاد: به نظر من فعلا در سطح کلان حوزه، کاری از دست ما بر نمی‌آید و کسی هم به این حرف‌ها گوش نمی‌دهد و کسانی هم که گوش می‌دهند، نمی‌توانند کاری انجام دهند و شاید اصلا امکاناتشان در این حد نیست؛ اما کارهای محدودتری می‌توان انجام داد. کسانی که توانایی مالی دارند می‌توانند عهده‌دار زندگی چند طلبه خوش‌استعداد شوند تا آنان بتوانند با فراغ بال و بدون طمع به مدرک، نمره، امتحان و... به تحقیق و پژوهش مشغول شوند و نیروهای علمی قوی بار بیایند. مؤسسات هم می‌توانند عهده‌دار این کار شوند. تا زمانی که این کار صورت نگیرد، ما همچنان مشکل خواهیم داشت؛ البته در همین حوزه و با همین امکانات، کسانی هستند که خودشان علاقه دارند و به دنبال علاقه‌شان می‌روند؛ اما تعدادشان بسیار اندک است.

■ آیا موضوعات و مسائل فلسفه اسلامی با نیازهای وجودی و فکری جاری در جامعه تناسب دارد؟

استاد: نیازهای وجودی را باید تفسیر کرد تا مشخص شود منظور چیست؛ ولی به طور کلی هر انسانی سه ساحت مشخص دارد: ساحت عمل، ساحت اخلاق و ساحت تفکر و عقیده. ساحت عمل کارهایی است که ما انجام می‌دهیم. ساحت صفات و اخلاق هم ناظر به حسد، جُبن، بُخل، شجاعت، سخاوت و... است. ساحت اعتقاد هم خاستگاه اعمال و صفات است و اهمیت آن بیشتر از دو ساحت دیگر است. در اسلام، ساحت اعتقاد حرف اول را می‌زند. ساحت اخلاق حرف دوم و ساحت عمل هم حرف سوم را. اگر منظور این باشد که فلسفه در ساحت کارهای عملی نتیجه دهد، فلسفه ما چنین کاربردهای عملی‌ای ندارد؛ اما در ساحت عقاید بسیار پرکاربرد است؛ گرچه در سطح صفات هم، نتایجی دارد؛ اما در سطح عقاید، فلسفه کاربردهای خوبی دارد. به نظر من مهم‌ترین بخش انسان هم همین بخش است؛ البته مسلماً کاربرد فلسفه با کاربرد علومی نظیر پزشکی و مهندسی متفاوت است؛ اما اگر انسان را دارای ساحت عقلی و اعتقادش را هم مهم‌تر از ساحت‌های دیگر بدانیم، فلسفه در چنین ساحتی کاربرد بسیاری خواهد داشت. تقسیم‌بندی فلسفه به حکمت عملی و نظری هم شامل همین ساحت عقاید است؛ گرچه این تقسیم‌بندی در سطح عملی نیز وجود دارد که شامل اخلاق و سیاست می‌شود. در این دو حوزه فلسفه مستقیما وارد نمی‌شود، بلکه پشت پرده کار می‌کند.

■ آیا روش‌های متداول در فلسفه اسلامی همانند شرح، تحلیل، نقد، دفاع و استدلال فلسفی، امروزه روش‌های قابل دفاعی‌اند؟

استاد: نه، اصلاح روش‌ها بسیار ضروری است. یکی از مشکلات امروزی ما این است که تتبع‌مان خیلی کم است. خیلی وقت‌ها بی آنکه از افکار پیشینیان آگاه باشیم، به نقد آنان می‌پردازیم؛ برای مثال گاهی با آنکه به نقدهای فخر رازی جواب‌های عالی و مناسبی داده شده است، ما دوباره بی‌اطلاع از آن جواب‌های عالی و قانع‌کننده، به نقد سخن رازی می‌پردازیم.

■ آیا روش و هدف فیلسوفان اسلامی در کند و کاوهای فلسفی‌شان، با مذاق و مشرب شارع مقدس سازگاری دارد؟

استاد: من ناسازگاری ندیده‌ام. در اسلام، هم استدلال و دسته‌ای از اصول پذیرفته شده و هم به تعقل دعوت شده است و در روایات نیز هنگامی که ائمه با مشرکان و کفار روبه‌رو می‌شدند، در پاسخ به آنان با استدلال سخن می‌گفتند. گذشته از روش، هدف هم که همان تقرب به حقیقت است، با مشرب شارع مقدس، ناسازگار نیست؛ البته به نظر من مشرب شارع بالاتر از هدف فلسفه است. فلسفه برای شما ذهنی مطابق عین و تصویری مطابق حقیقت ایجاد می‌کند؛ ولی آنچه شارع خواسته، خود حقیقت است. به تصویر بسنده نمی‌کند؛ چرا که تصویر مقدمه حقیقت است؛ از این رو هدف دین بالاتر از همه اینها است؛ یعنی دین نمی‌خواهد بشر فقط حقیقت را بداند، بلکه می‌خواهد او حقیقت را شهود کرده، بیابد؛ در حالی که فلسفه به این جنبه توجه ندارد و فقط می‌خواهد عالم ذهن، مضاهیاً للعالم العینی (مساوی با عالم خارج) شود.

■ بنا به گفته شما، هدف شارع مقدس با هدف فیلسوفان یکی است. حال چند پرسش مطرح می‌شود؛ نخست اینکه کدام‌یک از این دو بر دیگری اولویت و تقدم دارد؟ اگر به‌واقع مشرب شارع مقدس، پیامبر اکرم و قرآن و دغدغه ایشان والاتر است، چرا به جای فلسفه به اینها نپردازیم؟ و اگر هدف فلسفه هم مهم است یا دست‌کم در راستای تقویت آن هدف دیگر و پایه‌های آن است، چرا به فلسفه نپردازیم؟ ضمن اینکه بسیاری از فیلسوفان معتقدند اگر این هدف تأمین نشود، هدف دیگر هم که وابسته به آن است، محقق نخواهد شد؛ نظر شما چیست؟

استاد: به نظر من این دو هدف، متضاد نیستند و این‌گونه نیست که اگر کسی به یکی پرداخت به دیگری نخواهد رسید، بلکه بزرگانی همچون علامه طباطبایی هر دو هدف را داشتند. اگر کسی فقط فلسفه بخواند و واقعیت را نیابد، واقعاً ناقص است؛ زیرا به هدف اصلی شارع نرسیده، حال آنکه شارع می‌خواهد فرد به واقعیت برسد؛ ولی از این راه فقط به تصویری از واقعیت دست یافته است. اینها با هم تضاد ندارند؛ یعنی می‌توان هم تصویر واقعیت را داشت و هم خود آن را یافت و ما نمونه چنین افرادی را داشته‌ایم. همچنین این‌چنین نیست که یکی پیش‌نیاز دیگری باشد؛ مثلاً هدفِ پایین‌تر پیش‌نیاز هدف بالاتر باشد، به طوری که بدون آن نتوان به هدف بالاتر رسید؛ برای مثال عارفانی که نه سواد فلسفی داشته‌اند و نه سواد عامیانه، مطالب بالایی را درک کرده‌اند. دین و فلسفه دو حیطهٔ مختلف‌اند و مانع یا لازمهٔ یکدیگر هم نیستند. می‌توان به یکی از این دو یا به هر دوی آنها پرداخت؛ البته گاه امیال انسان مانع بزرگی بر سر راه وصول به حقیقت است. وقتی آدمی به امور ذهنی مشغول شد و به مقام علمی‌ای دست یافت، به استدلال، نتیجه تفکر و امور علمی و ذهنی دل می‌دهد؛ این دل‌دادن و دلخوش کردن می‌تواند مانع وصول به خود حقیقت شود. برخی معتقدند کسانی که به کارهای علمی مشغول می‌شوند، دیرتر از افراد عامی به حقیقت می‌رسند؛ بنابراین نباید علم و فلسفه برای فیلسوف بت شود و آنچه را که به آن رسیده است، تمام حقیقت تلقی کند. اگرچه فیلسوف به اطلاعاتی دست می‌یابد، اصل و عمده، خود حقیقت است. علم یا حرفه سبب دلدادگی شده و ممکن است مانع رسیدن به حقیقت شود. هر چیزی که برای انسان حالت دلبری پیدا کند، می‌تواند او را از حقیقت باز دارد؛ البته این سخن به معنای تضاد فلسفه و دین نیست.

■ آیا شما تجدید نظر در روش فلسفه را می‌پذیرید و آیا روش‌های مختلفی چون عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، روش‌های دینی‌ـمذهبی و روش‌های سلوکی همگی در فلسفه مورد قبول‌اند؟

استاد: روش فلسفی نمی‌تواند غیر عقلی باشد؛ ولی می‌تواند از متون دینی و سیر و سلوک کمک بگیرد. همچنین از روش تجربی نمی‌توان کمک گرفت، بلکه تجربه خودش را تحمیل می‌کند. اگر تجربه به چیزی برسد که با قوانین فلسفی شما ناسازگاری دارد، آن‌گاه نمی‌توان نسبت به آن بی‌توجه بود، بلکه باید به آن واکنش نشان داد. کشف و وحی هم نمی‌تواند جای فلسفه را بگیرد؛ اما اگر مبنا تأثیرگذاری آنها بر فلسفه باشد، می‌توانیم بگوییم تجربه نیز چنین است و گریزی هم از آن نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک: عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵، ج۱، فصل چهارم.

۲. مائده: ۱۰۵.

۳. تحریم: ۶.




قلمرو دانش





اجتهاد فلسفی و فلسفه اجتهادی

حضرت آیت الله حسن ممدوحی*

اشاره
فقط اینکه آقایانی که مدیرند به فلسفه اهمیت دهند و بدانند که در معضلات کشور، طلبه‌هایی می‌توانند پاسخگو باشند که به علوم عقلی مسلط‌اند. اصل مثبت و تعارض متزاحمین و... به تنهایی کارساز نیست. من اعتقادم این است، طلبه‌ای که می‌خواهد در جامعه علمی موفق شود و جوابگوی مشکلات جامعه‌اش باشد، چه در اتوبوس و مترو و چه در دانشگاه و حوزه، یا اینکه اگر می‌خواهد درس‌هایش را متقن فرا بگیرد، باید فلسفه را خوب بخواند، هم فلسفه اشراق و هم مشاء و هم حکمت متعالیه را. حتماً اشارات را و منظومه و نهایه را بخواند. بعد از اینها یک دوره اسفار بخواند تا بتواند انسانی شود که خودش را جا بیندازد.

* حضرت آیت‌الله ممدوحی، محقق و مدرس سطوح عالی فقه، اصول و فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه است. کتبی چون: اجتهاد و تقلید، حکمت حکومت فقیه، رساله‌ای در علم امام و مقالاتی چون: انسان و عمل در قرآن، حکمت متعالیه، ولایت فقیه و نراقی از آثار علمی ایشان است.





مرحوم آیت‌الله بروجردی. ایشان فیلسوف به نام بود؛ منتها چون مرجع بود، در آن روز صلاح نمی‌دید به‌عنوان فیلسوف شناخته شود، وگرنه از شاگردان برجسته آخوند کاشی و جهانگیرخان قشقایی بودند.



■ یکی از مباحث درباره علم فلسفه، رابطه این علم با اجتهاد است. سؤال اول این است که آیا اجتهاد و فقاهت، رابطه‌ای با فلسفه و فهم فلسفی دارد؟ آیا فلسفه تأثیری بر اجتهاد دارد یا نه؟

استاد: بله بسیاری از مسائل فقهی و خصوصاً اصولی با عقلانیت ارتباط کامل دارد. یعنی بدون عقلانیت نمی‌توانیم از روایات هم استفاده کنیم. آنانی می‌توانند استفاده کنند که عقلانیت بهتری دارند. در این سخن شبهه‌ای نیست. آن کسی که عقلانیت بهتری دارد، استنباط بهتری دارد؛ مثلاً الان در اصول ما بسیاری از مسائل، مباحث عقلی است، مثل بحث تلازم و بحث مقدمه واجب. امر به شیء مقتضی نهی از ضد و بحث مستقلات و غیرمستقلات عقلیه بحث‌های فلسفی و عقلی‌اند. اصلاً بحث‌کردن از اینکه حکم کلی است یا جزئی، جزو مباحث عقلی صد درصد است. انطباق کلی بر جزئی، بسیاری از اوقات رابطه تنگاتنگی با نظام عقلانیت دارد. ما به‌خوبی می‌بینیم کسانی که دارای وزانت عقلانی‌اند، ملاتر و نافذترند، از جمله مرحوم آیت‌الله بروجردی. ایشان فیلسوف به نام بود؛ منتها چون مرجع بود، در آن روز صلاح نمی‌دید به‌عنوان فیلسوف شناخته شود، وگرنه از شاگردان برجسته آخوند کاشی و جهانگیرخان قشقایی بودند. کسانی که می‌توانستند شاگرد جهانگیرخان قشقایی و آخوند کاشی باشند، در نظام علمی آن روزگار اصفهان انگشت‌شمار بودند. سیدجمال‌الدین گلپایگانی و حاج آقا رحیم ارباب و آیت‌الله بروجردی با هم هم‌بحث بودند و خدمت مرحوم آخوند کاشی و جهانگیرخان درس می‌خواندند. اینان عرفان هم می‌خواندند و عرفان نیاز به فلسفه دارد؛ مانند اینکه فلسفه نیازمند منطق است.

در بسیاری از مسائل روحانی و انطباق قرآن با حقایق دینی نیز صد درصد به عقلانیت نیاز است. بدون ذوق عقلانیت اگر کسی بخواهد در آیات تعمق و تدبر کند نمی‌تواند و شما می‌بینید که آیات شریفه مستقیم می‌گوید «و تلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون».[1] اصلاً مخاطب قرآن چه کسی است؟ اولوالعقل. قرآن پر است از دعوت به عقل و تعقل. مخاطب قرآن کسانی‌اند که دارای اضافه عقلانی دقیق‌اند نه عقلانیت عرفی که در بسیاری از جهان می‌گویند عرف کافی است. تازه اگر ما معتقد باشیم در فقه، عرف دخالت دارد، آیا منظور عرف غیر دقیق است یا اینکه منظور عرف دقیق عقلانی است. هر عرفی که اینجا معیار نیست. وقتی می‌گوییم فلان مسئله عرفی است، آیا مراد عرف سر کوچه و خیابان است؟ نه، منظور از عرف یک عرف عقلی است، یک عرف دقیقی است که می‌تواند موضوع بسیاری از مباحث باشد؛ بنابراین بسیاری از مباحث مثلاً مقدمات و ملازمات و مقدمه واجب، بحث تزاحم و... احتیاج به زمینه‌های عقلی و فکری ـ فلسفی دارند و در خیلی از اوقات باید تنقیح مناط کنیم؛ برای مثال وقتی بخواهیم از یک کبرای کلی، خصوصیات صغروی استنتاج کنیم؛ مثلاً فرض کنید بخواهیم از «کل الخمر الحرام» چنین برداشتی بکنیم؛ چون ما در روایت داریم «کل مسکر حرام» و «الخمر مسکر» و... . این یک منطق می‌خواهد یک صغری و کبری و یک نتیجه می خواهد. اگر بخواهیم تشخیص بدهیم که آیا صغری از مصادیق کبری است یا نه، هیچ شبهه نداریم بر اینکه باید تشریع بر موضوع صغری منطبق شود، تا بشود الخمر حرام. در این زمینه ما به‌خوبی می‌بینیم که فلسفه در لابه‌لای مباحث علوم دینی، اعم از اصول و تفسیر و فقه و کلام، دویده است و کسانی که این را ندانند مشکل است.

دیگر اینکه در فقه و همین‌طور در اصول، بسیاری از بزرگان ما که صاحب‌نظرند، مثل حاج محمدحسین اصفهانی که آدم معقول و عقلانی صد درصد بوده، اشکال‌هایی وارد می‌کنند. اگر کسی این اشکال‌ها را نفهمد و بخواهد وارد مباحث شود، ابهاماتی باقی خواهد ماند. پس باید گفت بدون برو برگرد امکان ندارد این علم را از مسائل دینی کنار زد.

■ اگر کسی اشکال کند و بگوید ما با منطق‌خواندن می‌توانیم بحث‌هایی چون تزاحم و تعارض یا بحث مستقلات عقلیه را بفهمیم و بدون اینکه فلسفه بخوانیم، می‌توانیم در اصول و فقه از پس این مسائل بربیاییم.

استاد: آیا بحث اهم و مهم را می‌توانیم با منطق تشخیص بدهیم؟ یا در آنجایی که بعضی از مقدمات، تماماً عقلی اند. اگرچه منطق ابزار علم است، در چنین جاهایی کافی و رسا نیست. مسلماً احتیاج به فلسفه داریم.

■ آیا قواعد فلسفی هم در اجتهاد نقشی دارند؟

استاد: شارع می‌گوید «یا ایهاالذین آمنوا صلوا». در اینجا مخاطب کیست؟ مخاطب نمازگزاران‌اند. «یا ایهاالذین آمنوا صلوا» مصلین‌اند. اگر مخاطب کلی باشد، قابل انطباق بر خارج نیست؛ چرا که شارع به صورت کلی حرف زده‌است. اگر یک نفر فرد را در نظر گرفته باشد ای عمرو صلوا ای زید صلوا. این هم نیست. در اینجا شارع با چه کسی حرف زده است؟ بعضی می‌گویند طبیعت المکلف در اینجا مخاطب شارع است. تشخیص اینکه





بســیاری از مسائل فقهی و خصوصاً اصولی با عقلانیت ارتباط کامل دارد. یعنی بدون عقلانیت نمی‌توانیم از روایات هم استفاده کنیم. آنانی می‌توانند استفاده کنند که عقلانیت بهتری دارند.



طبیعت المکلف چیست و شارع چطور به او امر می‌کند و اگر امر کرد، آیا سرایت به عقل می‌کند، همگی مسائل دقیق فلسفی‌اند. از این قبیل مسائل اگر بخواهیم بشماریم، زیاد است. ای کاش فرصت داشتیم و تفحص می‌کردیم چقدر مطالب در اینجا هست که اگر آن مباحث نباشد، امکان تحقیق نیست. خود بحث اصالت الوجود، در بسیاری از مباحث اصولی و فقهی دخالت تام دارد. فرق بین اصالت وجود و ماهیت در آنجاها کاملا ملحوظ و بیّن است اینکه اگر این باشد، سخن چنین است و اگر آن باشد، سخن دیگری مطرح می‌شود. در این‌گونه مسائل است که ما قطعاً به فلسفه نیازمندیم. اگر کسی از فلسفه بری باشد، در اجتهادش شبهه است.

حتی بسیاری از کسانی که صد درصد با فلسفه مخالف‌اند، توجه ندارند که حرف‌هایی که می‌زنند، خود فلسفی است. او ملا و مجتهد است و نمی‌داند حرف‌های عقلی می‌زند. بدون فلسفه نمی‌شود فلسفه را رد کرد.

■ **در بحث معارف مثل اعتقادات و مسائلی از این قبیل که ارتباطش با فلسفه کمی روشن‌تر است، این سؤال مطرح است که آیا فقه معارف، نیاز به اجتهاد دارد و این اجتهاد آیا متکی به دانستن فلسفه است؟**

استاد: بله، همین علم کلام، علم به حقایق شرعیه است. بحث اینکه خدای تعالی یکی است، بحث از توحید است و اگر کسی بدون اینکه مسائل عقلی ـ فلسفی برایش حل شده باشد، وارد چنین مسائلی شود، بی‌شک در اثبات آن به مشکل برمی‌خورد. به هر طریقی که بخواهد آن را اثبات کند، گیر می‌افتد، مگر اینکه به مسیری برگشت کند که دومی ندارد؛ یعنی بعضی از مسائل دومی ندارد. بعضی از مسائل این است که اصلا تصور دوم برایش محال است. مثل الوجود، برای الوجود چه تصوری می‌کنیم.

باید وجود را و بساطت وجود را درست تصور کرد. مرحوم آخوند در اسفار می‌فرماید که تصور بسیط جز در من خصه الله حاصل نمی‌شود. بالأخره کسانی که ملا و مجتهدند، واقعاً می‌توانند بسیط یا تصور کلی را تصور کنند. مرحوم طباطبایی می‌فرماید: تصور کلی برای بسیاری از اشخاص محال است. اینها تصور فرد و خیال منتشر می‌کنند و فکر می‌کنند تصور کلی کرده‌اند. می‌فرمود اگر تصور کلی بکنیم، مثلاً در «الشجر الکلی»، شجر کلی ساقه‌اش با شاخه‌اش با تنه‌اش با ریشه‌اش باید یکی باشد. اگر شما یک شجری تصور بکنید که ریشه‌اش در زمین، تنه‌اش در وسط کار و ساقه و شاخه در بالایش است، این ذات وضع است و هر چه ذات وضع باشد، جزئی است. پس شما فرد منتشر تصور کردید. چه کسی می‌تواند چنین تصور بکند؟ آن کسی که در نظام فلسفی جا افتاده باشد. در فقه، کلام و فلسفه، بسیار مسائل کلی داریم، الا اینکه معارف فقط عقلانی خالص‌اند. شما باید با عقل خالص آنها را تصور کنید. اگر وارد علم فقه می‌شوید، قبل از آن باید خدا را اثبات کنید. با آیه و روایت می‌شود خدا را اثبات کرد؟ چه موقع آیه و روایت حجت است؟ آن‌گاه که کسی بداند خدایی است و خدا این آیه و روایت را آورده است. حال اگر با آیه و روایت نشد اثبات کند با چه چیزی باید اثبات کند؟

حالا خدا را اثبات کردید. توحید را با چه چیزی اثبات می‌کنید؟ اگر خدا را اثبات کردید، رسالتش را چه؟ به چه دلیل خدای تعالی برای مردم پیغمبری بفرستد؟ یکی از بهترین‌ها راه‌ها عقل است. بعد بسیاری از مسائلی که مربوط به نبوت است و نبوت را به آنها می‌شناسیم، مطرح می‌شود که اثبات آنها نیز با عقل است. همین‌طور تمام این اصولی که ما داریم احتیاج به عقل دارد. معاد عقلانی است. درست است که کتاب و سنت هم گفته که معادی هست و ما هم آن را قبول می‌کنیم؛ اما وقتی قرآن راجع به معاد و آینده بشریت صحبت می‌کند، در حقیقت دارد با بشر، عقلانی سخن می‌گوید و به او می‌گوید: پاشو ببین عاقبتت چیست؟ تو آدم متغیری هستی، می‌میری. بعد از این دنیا و بعد از مردن، عالم فرق می‌کند: «یوم تبدل الارض غیر الارض والسموات ...». با آیه و روایت که نمی‌شود آیه را معنا کرد؛ حتما باید از قبل، مجهز به میزانی باشیم و آن میزان،



عقل است. در روایات و آیات راجع به عقل آن‌قدر مسئله داریم که اگر به این عنصر کمترین خدشه را وارد کنیم، انسان معذور از نظام‌های علمی است.

■ **آیا در بحث معارف، اصول ویژه‌ای علاوه بر مسائل اجتهاد و فقاهت داریم؟ مثلاً فرض کنید خبر واحد در فقه حجت است. آیا در معارف نیز حجت است؟**

استاد: چون معارف وادی عقلانیت است و در عقلانیت، خبر واحد ظن‌آور است خبر واحد به کار نمی آید. در فلسفه، فقط برهان به کار می‌آید.

■ **با توجه به مطالبی که گفتید آیا در فلسفه نیز نیازمند اجتهادیم یا خیر؟**

استاد: فلسفه یعنی اجتهاد، یعنی اعتقاد علمی پیداکردن، وگرنه با تعبد که نمی‌شود. نمی‌شود گفت اصالت با ماهیت نیست و من هم می‌گویم.

■ **برای اجتهاد مصطلح روال روشنی است؛ اما آیا برای اینکه در فلسفه و در معارف به اجتهاد برسیم، راه و روش روشنی وجود دارد؟**

استاد: باید خوب تمرین کرد؛ البته نه طلبه‌هایی که در ابتدای راه‌اند. وقتی انسان وارد مسائل ابتدایی شد و تمرین کرد، چه بسا با تمرین می‌تواند مسائل دیگر را هم که در کتاب نیست حل کند یا به بسیاری اشکال‌هایی که بعدها مطرح می‌شود پاسخ دهد. این با قواعدی که در دست است ممکن است؛ یعنی شخص با قواعد اولیه‌ای که در دست دارد می‌تواند استنباط کند و مجهولات را معلوم کند.

■ **آیا برنامه خاصی برای فلسفه‌خوانی پیشنهاد می کنید؟**

استاد: وقتی طلبه وارد می‌شود باید اصطلاحات را بداند و خواندن علم کلام برای او خوب است و او را قدری به این مسائل نزدیک می‌کند؛ مثلاً ماهیت را شرح می‌دهد، امکان را شرح می‌دهد، امتناع و وجوب را شرح می‌دهد. طلبه بسیاری از مسائل را در کلام می‌خواند. وقتی به این اصطلاحات رسید، باید به یک بلوغ فکری هم برسد؛ یعنی با *معالم* و *شرح لمعه* شروع کند نمی‌شود. طلبه مستعد خوب بعد از خواندن *رسائل* و *مکاسب* و *کفایه* باید وارد بشود و وقتی وارد می‌شود کتابی مانند بدایة الحکمه و نهایة‌الحکمه مرحوم علامه طباطبایی را بخواند و بعد هم *منظومه* و *اشارات* را بخواند. من اعتقادم این است طلبه‌ای که می‌خواهد در جامعه علمی موفق شود و جوابگوی مشکلات جامعه‌اش باشد، چه در اتوبوس و مترو و چه در دانشگاه و حوزه، یا اینکه اگر می‌خواهد درس‌هایش را متقن فرا بگیرد، باید فلسفه را خوب بخواند، هم فلسفه اشراق و هم مشاء و هم حکمت متعالیه را. حتماً *اشارات* را و *منظومه* و *نهایه* را بخواند. بعد از اینها یک دوره *اسفار* بخواند تا بتواند انسانی شود که خودش را جا بیندازد. چندی قبل یک نفر آمده بود و ادعا می‌کرد هیچ قانونی در علیت نداریم. دو تا قضیه پشت سر هم واقع می‌شوند و فلان اتفاق رخ می‌دهد. طرف مقابلش به او گفت این ادعایی که می‌کنید با دلیل است یا نه. او پاسخ داد: با دلیل است. شخص مقابل گفت: آن دلیل همان قانون علیت است. کسی که منکر قانون علیت است از ارتکاز خودش که قانون علیت است، خبر ندارد.

■ **آیا علاوه بر تأثیرهای مستقیم قضایای فلسفی بر اجتهاد مصطلح و اجتهاد در کلام و معارف، می‌توانیم تأثیر دیگری برای فهم فلسفه قائل شویم؟ به این معنا که کسی که فیلسوف و عارف است، چون جهان و انسان را بهتر می‌شناسد، فقه را هم بهتر می‌شناسد.**

استاد: کسی که فیلسوف است، قطعاً قرآن را بهتر می‌شناسد. کسی که فیلسوف است و ذهن نقاد و خوبی دارد، زوایای روایات را بهتر کشف می‌کند؛ زوایایی که ذهن عرفی نمی‌تواند کشف کند؛ چون ذهن فیلسوف، نقاد است و ورزیده. این آدم کارکرده است. به اضافه اینکه چنین شخصی وقتی به مشکلات اجتماعی برمی‌خورد و در محاصره واقع می‌شود، با مهارت تمام خودش را بیرون می‌کشد. مرحوم آقای مطهری گاهی در بین دانشجویان قرار می‌گرفت. در دانشکده الهیات، دانشگاه را نجات داد، وگرنه اریانپور در دانشکده الهیات هم طلبه‌ها را می‌زد و هم ملحد تمام عیار بود و هم هیچ‌کس نبود که جواب شبهاتش را بدهد. مرحوم مطهری که وارد شد، او فرار کرد و رفت. آیا دیگران می‌توانستند چنین کاری بکنند؟ نمی‌توانستند. همین الان آقای مصباح، آقای جوادی خوب وارد مسائل می‌شوند. آیا دیگران می‌توانند؟ از علمای دیگر می‌توان به ملامحسن فیض اشاره کرد. او در *وافی* با چه دقتی وارد مسائل شده است. آیا صاحب *وسائل* نیز چنین مسلط است؟

■ **اگر نکته‌ای باقی مانده است در پایان بفرمایید.**

استاد: فقط اینکه آقایانی که مدیرند به فلسفه اهمیت دهند و بدانند که در معضلات کشور، طلبه‌هایی می‌توانند پاسخگو باشند که به علوم عقلی مسلط‌اند. اصل مثبت و تعارض متزاحمین و... به تنهایی کارساز نیست.

پی‌نوشت‌ها:
۱. عنکبوت: ۴۳.



کلام رهبری

توجه به معنویت در ترویج و توسعه فلسفه اسلامی(۲)

«ما نباید بگذاریم فلسفه تبدیل بشود به یک سلسله ذهنیاتِ مفقود از معنویت [و] از خدا. راهش هم، تقویت فلسفه ملاصدرا است؛ یعنی همین راهی که ملاصدرا آمده، به نظرِ من راه درستی است؛ یعنی آن فلسفه است که آدم را وادار می‌کند که هفت سفر، پیاده برود حج، پشت پا بزند به دنیا [و] بی‌اعتنایی بکند به همه زخارف دنیوی... راه فلسفه بایستی راه تدین و افزایش ارتباط و اتصال انسان به خدا باشد. این را در آموزش فلسفه، در تدوین کتاب فلسفی، ... باید رعایت کرد. اهل فلسفه‌ای که ما قَبلاً دیده بودیم، کسانی بودند که از لحاظ معنوی و از لحاظ الهی و از لحاظ ارتباطات قلبی و روحی با خداوند هم از بقیه افرادی که در زمینه‌های علمی حوزه‌های ما کار می‌کردند، بهتر و زبده‌تر و شفاف‌تر بودند».





تأثیر کلام اسلامی بر فلسفه اسلامی

از دیدگاه استاد شهید مرتضی مطهری

حجت‌الاسلام و المسلمین محمدصفر جبرئیلی*

خلاصه

شهید مطهری معتقد بود: «بعد از خواجه نصیرالدین طوسی، سرنوشت کلام به‌کلی تغییر کرد و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت؛ یعنی تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرد...» علت آن نیز این بود که: «.. بعد از شرح تجرید، بیشتر بحث‌ها در یک دوره‌ای به دست گروهی افتاد که اینها نیمه‌متکلم و نیمه‌فیلسوف بودند، مثل قوشچی، صاحب مواقف، شارح مواقف، صاحب المقاصد، شارح المقاصد و امثال این‌ها و باز بعد از دوره این نیمه‌متکلم‌ها و نیمه‌فیلسوف‌ها، دوباره دور می‌افتد دست فیلسوفان بعدی، صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین دشتکی، دوانی و امثال اینها و بعد دیگر منتقل می‌شود به دوره اصفهان، میرداماد، ملاصدرا و نظایر اینها که اینها دیگر با متکلمین طرف می‌شوند و نظریات فلسفی را که متکلمین با آرا و نظریات خودشان مخلوط کرده بودند، تهذیب می‌کنند و آرای آنها را جدا کرده و دور می‌ریزند»....

---

* حجت‌الاسلام و المسلمین محمدصفر جبرئیلی، محقق و مدرس کلام و عقاید اسلامی است. مقالاتی چون: دین و فلسفه در مکتب افلاطونی، فلسفه علم کلام و کلیات و کتابشناسی شناخت از آثار علمی ایشان است.

متکلم و حکیم[1]

در میـان دانشـمندان مسـلمانی که به علوم عقلـی پرداخته و اهـل برهـان و اسـتدلال‌اند، می‌تـوان از دو طایفـه حکیمان و متکلمـان نـام بـرد.[2] این دو طایفـه علی‌رغـم امتیازاتی که نسـبت به هـم دارند، از وجوه مشـترکی نیـز برخوردارند و آن اینکـه «هر دو به حسب ظاهر متکی به دلایـل عقلی‌اند».[3] در عیـن حـال کـه متکلمـان را نیـز اهـل تعقـل و برهـان و اسـتدلال می‌دانیم، باید توجه داشـت که ایـن دو طایفه، «در واقع دو مسـلک و دو مشـرب متفـاوت دارند».[4]

اسـتاد شـهید در مقام تعریف از متکلم و حکیـم و بیان امتیاز آن دو در مسـلک و مشـرب، درباره متکلم می‌فرمایند:

۱. «آنچـه معمول و مشـهور اسـت این اسـت کـه متکلمان در مسـائل الهیـات، اسـتدلالات عقلی را با تطبیـق بر مبانی دینـی بـه کار می‌برنـد؛ یعنـی بـا توجه بـه انطباق بـا اصول مبانـی دینی اسـت که به براهیـن عقلی اعتمـاد می‌کنند».[5]

۲. «متکلـم خـود را متعهـد بـه دفـاع از اسـلام و حریـم آن می‌دانـد و هـدف او قبـلاً تعییـن شـده اسـت».[6]

۳. بـه تعبیـر صحیح و تعریـف و توصیف واقعـی «متکلمان کسـانی‌اند کـه نـه در اسـتدلالات عقلـی، متـد و روش صحیحـی دارنـد و نـه در اسـتخراج معـارف از اصـول و مبانـی دینـی. بدون آنکه مسـائل عقلی در دستشـان باشـد، وارد مباحـث عقلـی می‌شـوند و در برخـورد بـا مسـائل دینی نیـز طـرز تفکری سـطحی و عامیانـه دارند و در هـر دو مورد سـطحی فکـر می‌کننـد».[7]

شهید مطهری درباره حکیمان می‌فرماید:

۱. «مبانـی دینـی را در اسـتدلالات خود دخالـت نمی‌دهند و در مسـائل الهیات همان‌طور سـلوک می‌کنند که در مسـائل طبیعیات و ریاضیات».[8]

۲. «بحـث فیلسـوف یـک بحث آزاد اسـت؛ یعنی فیلسـوف هدفـش قبـلاً تعیین نشـده اسـت کـه از چه عقیـده‌ای دفاع کنـد».[9]

۳. « حکیمـان برخـلاف آنـان (متکلمـان) در هـر دو مـورد عمیق‌تـر فکـر می‌کننـد».[10]

حضـرت اسـتاد در نهایـت، علی‌رغـم نقص‌هایـی بـرای متکلمـان در مقابـل حکیمـان برمی‌شـمرد، در حفـظ مقـام متکلمـان چنین می‌گوید: «البته در میان متکلمان و کسـانی کـه در علـم کلام کتـاب نوشـته‌اند، محققان زبردسـتی هم وجـود دارنـد؛ ولـی راه و روش آنـان از راه و روش حکمـا دور نیسـت و لاطائلات متکلمان را به دور افکنده‌اند و در حقیقت بیـش از آن حـد کـه متکلم باشـند، حکیم‌انـد».[11]

تداخل کلام و فلسفه

علی‌رغم اختلافاتی که میان متکلمان و حکیمان در مشـرب و روش و حتـی مبنـا و دیـدگاه (نسـبت بـه مسـائل عقلی)[12] وجـود دارد، ایـن دو گـروه از مشـترکات زیـادی برخوردارنـد. «بسـیاری از مسـائلی که در قلمرو فلسـفه بود، در قلمرو علم کلام هم قرار گرفت. فلسـفه و کلام مسـائلِ مشترک زیادی دارنـد. اگـر کسـی کتـب کلام را خصوصـاً کتـب کلامی‌ای کـه از قـرن هفتم بـه بعد تألیف شـده مطالعه کنـد، می‌بیند اکثـر مسـائل کلام اسـلامی همان‌هایی اسـت که فلاسـفه (خصوصاً فلاسـفه اسـلامی) در کتب خود مطـرح کرده‌اند».

اسـتاد شـهید عقیـده دارنـد: «بعـد از خواجـه نصیرالدیـن طوسـی[13] سرنوشـت کلام به‌کلـی تغییر کرد و بیشـتر رنگ فلسـفی به خود گرفـت؛ یعنی تا حد زیادی کلام را از سـبک حکمت جدلی به سـبک حکمـت برهانی نزدیک کـرد...».[14]

شـهید مطهـری دربـاره اینکه چـرا این تغییـر ایجاد شـده و علـت این همگونـی و تقارن فلسـفه و کلام چه بوده اسـت، می‌فرماینـد: «بعـد از شـرح تجریـد بیشـتر بحث‌هـا در یک دوره‌ای بـه دسـت گروهـی افتـاد کـه اینهـا نیمه‌متکلـم و نیمه‌فیلسـوف بودنـد، مثـل قوشـچی،[15] صاحـب *مواقف*،[16] شـارح *مواقف*،[17] صاحب *المقاصد*،[18] شـارح *المقاصد*[19] و امثال اینهـا و بـاز بعـد از دوره این نیمه‌متکلم‌ها و نیمه‌فیلسـوف‌ها، دوبـاره دور می‌افتـد دسـت فیلسـوفان بعـدی، صدرالدیـن دشـتکی،[20] غیاث‌الدیـن دشـتکی،[21] دوانـی[22] و امثـال اینهـا و بعـد دیگـر منتقل می‌شـود بـه دوره اصفهـان، میرداماد،[23] ملاصـدرا[24] و نظایـر اینها کـه اینها دیگر بـا متکلمین طرف می‌شـوند و نظریات فلسـفی را که متکلمین بـا آرا و نظریات خودشـان مخلـوط کرده بودنـد، تهذیب می‌کننـد و آرای آنها را جـدا کـرده و دور می‌ریزنـد».[25]

شـهید مطهـری می‌فرماینـد: «خواجـه نصیرالدیـن تـا حـد زیـادی کلام را از سـبک جدلـی به سـبک حکمـت برهانی نزدیک کرد».[26] ایشـان در جای دیگـر در توضیح این عبارت فرموده‌انـد: «یعنـی هدف‌هـای کلامی با معیارهای فلسـفی نـه بـا معیارهای کلامـی توجیه می‌شـد».[27]

البتـه بعـد از دوره خواجـه نصیر، کلام همـان مقدار سـبک جدلـی را نیـز از دسـت داد و تمـام آن برهانـی شـد، چنانکـه شـهید مطهـری فرموده‌انـد: «ولـی در دوره‌هـای بعـد کلام تقریبـاً سـبک جدلی خود را به‌کلـی از دسـت داد و همه پیرو حکمـت برهانی شـدند».[28]

در ایـن زمـان بود که کلام اسـتقلال خود را از دسـت داد و از رویارویی با فلسـفه افتاد. اسـتاد به همین مناسبت می‌نویسد: «در حقیقت کلام اسـتقلال خود را در مقابل فلسـفه از دست داد».[29] شـاید بتـوان گفـت بـا ظهـور خواجـه طوسـی، کلام به‌عنـوان یـک علم مسـتقل و مهاجـم در مقابل فلسـفه، به افـول گراییـد و همین مقدمه‌ای شـد تا کلام ـ البته مسـائل لازم آن ـ ذوب در فلسـفه شـود و جزئی از مباحث فلسفه قرار بگیـرد. اسـتاد مطهـری در این بـاره چنین تصریـح کرده‌اند: «فلاسـفه شـیعی متأخر از خواجه، مسـائل لازم کلامی را در فلسـفه مطرح کردند و با سـبک و متد فلسـفی آنها را تجزیه و تحلیـل کردند».[30]

سیر کلام اسلامی

بـا اسـتناد بـه نظریات اسـتاد شـهید شـاید بتوان سـیر کلام اسـلامی را در تعامـل بـا فلسـفه چنین بیـان کرد:

۱. کلام قبـل از خواجـه نصیرالدیـن طوسـی سـبکی جدلی داشـت و در مقابـل فلسـفه مطـرح بـود. اسـتاد مطهـری در این باره می‌نویسـد: «متکلمین اسـلامی از بدو ورود فلسـفه در اسـلام، قرن‌هـا با فلاسـفه نبـرد کردند و خدشـه‌هایی بر قواعـد فلسـفی وارد کردنـد و حتی در اصول مسـلم و مبادی اولیه فلسـفه نیز شـک و تردیـد روا داشـتند...».[31]

۲. کلام در عصـر خواجـه نصیرالدیـن و مقـداری بعـد از آن، سـبک برهانـی بـه خود گرفـت و بیشـتر رنگ فلسـفی پیدا کـرد[32] و رو بـه افـول گراییـد. به تعبیر اسـتاد شـهید «کلام تحت‌الشـعاع فلسـفه قرار گرفـت».[33]

۳. کلام در دوره‌هـای بعـد از خواجـه نصیرالدین، یعنی عصر میر داماد و ملاصدرا تماماً برهانی شـد و جزو مسـائل فلسـفه قـرار گرفـت. در ایـن عصـر بـود که کلام اسـتقلال خـود را از دسـت داد، چنان‌کـه اسـتاد مطهری می‌فرمایند: «فلسـفه اسـلامی یـک قدم به طـرف کلام نیامـد. ایـن کلام بود که به‌تدریـج تحت نفوذ فلسـفه قرار گرفت و آخر کار در فلسـفه هضم شـد...».[34]

حضرت اسـتاد در مقام مقایسـه بین کلام متکلمان و مباحث کلامی فیلسـوفان، موارد زیر را متذکر شـده‌اند:

۱. فیلسـوفان در ارائـه مباحـث کلامـی موفق‌تـر بوده‌انـد. «[فیلسـوفان] از متکلمیـن کـه با سـبک قدیـم وارد و خارج می‌شـدند، موفق‌تـر بوده‌انـد؛ مثلاً صدرالمتألهیـن و یا حاجی سـبزواری اگرچـه در زمره متکلمیـن در نیامده‌انـد، اما از نظر وجـودی از هـر متکلمی اثـر وجودی بیشـتر داشـته‌اند».[35]

۲. فیلسـوفان در بیـان آرای کلامـی بـه واقـع نزدیک‌تـر بوده‌انـد. «حقیقت این اسـت کـه اگر به متون اصلی اسـلام، یعنـی قرآن، نهج البلاغـه، روایات و ادعیه مأثـوره از اهل‌بیت مراجعـه کنیم، این سـبک را به زبان منطق اصلی پیشـوایان دینـی نزدیک‌تر می‌بینیـم».[36]

اسـتاد در جای دیگر فرموده‌اند: «کلام بیشـتر از فلسفه از این معـارف دور بوده اسـت... بلکه خود حجابـی در راه این معارف بوده اسـت».[37]

البته باید توجه داشـت کـه این امتیازات فلسـفه در گرو الهام از قـرآن و روایـات معصومان(علیهـم السـلام) اسـت که این نیز خود از مختصات فلسـفه و کلام شـیعی اسـت.

نقش کلام و متکلمان در فلسفه اسلامی

بـا توجـه بـه مباحثـی کـه دربـاره تداخـل کلام و حکمـت اسـلامی گفتیـم و دیدگاه‌هایی که در هضم کلام در فلسـفه اسـلامی بیـان کردیـم، آنچـه نباید مـورد غفلت واقع شـود، تأثیـر زیـاد و قابل توجهی اسـت کـه علـم کلام و متکلمان اسـلامی بر فلسـفه اسلامی داشته اند. اسـتاد مطهری در این بـاره می‌فرماینـد: «ایـن مباحث کمک مـدد فراوانـی کرد به حکما و فلاسـفه اسـلامی در مسـائل الهیات. یکی از جهاتی کـه فلسـفه اسـلامی در مسـائل الهیـات بالمعنـی الاخـص سـرزمین‌های جدیـدی فتـح کـرد و فاصلـه‌اش بـا فلسـفه یونانـی و اسـکندرانی زیاد شـد، مایه‌هایی اسـت کـه از کلام اسـلامی گرفت».[38]

ایشـان در جـای دیگـری می‌فرماینـد: «بـدون شـک طبـق گواهـی تاریخ تحول فلسـفه در اسـلام، پیدایش بسـیاری از نظرهـای دقیـق فلسـفه، در خـلال همین نبردهـای کلام و فلسـفه صورت گرفتـه...».[39]

البتـه بایـد توجـه داشـت کـه ایـن تأثیـر یـک طرفـه نبوده و فلسـفه نیـز بـه تناسـب بـر کلام اثراتـی گذاشـته اسـت، چنان‌کـه شـهید مطهـری می‌فرمایند: «فلسـفه اسـلامی و کلام اسلامی در یکدیگـر زیـاد تأثیـر کرده‌انـد. یکـی از آن تأثیرات این اسـت که کلام برای فلسـفه مسـائل جدیدی را مطرح سـاخت و فلسـفه نیز موجب شـد دایره کلام وسـعت یابـد؛ بـه ایـن معنـا که ضـرورت طـرح بسـیاری از مسـائل فلسـفی در قلمـرو کلام لازم شـناخته شـد...».

متکلمان از دو راه بر فلسفه تأثیر گذاشته‌اند:

۱. راه مثبـت: «کـه افق‌های تازه و نوپی گشـودند و مسـائل ویـژه‌ای طـرح کرده‌انـد؛ اگرچـه خـود از عهـده حـل آنهـا برنیامدنـد».[40]

۲. راه منفی: «سـهم متکلمان در بسـیاری از مسـائل فلسفه



اسـلامی از جنبـه منفـی اسـت؛ یعنی از جنبـه ناخن‌زدن و تخریب اسـت و متکلمیـن همواره کوشـش داشـته‌اند نظرات فلاسـفه را بکوبنـد و در آنها تشـکیک نمایند و نظـرات دیگری در مقابـل نظـر آنهـا ابـراز دارند. بالطبـع زمینه را بـرای برخـورد عقایـد و آرا فراهـم می‌کرده‌اند و در خـلال همیـن اصطکاک‌هـا و تصادم‌هـا بـوده کـه برقی جهیـده و افکار نوی پـا به عرصه گذاشـته اسـت. فلسـفه اسـلامی قسـمتی از پیشـرفت و توسـعه خـود را مدیـون تشـکیکات متکلمین اسـت».[۱۴]

«عکس‌العمل نشـان‌دادن فلسـفه اسلامی نسبت به کلام، مسـائل جدیدی را به میان آورد که در فلسـفه‌های قدیم یونانی و اسکندرانی سابقه نداشت».[۲۴]

امـا بایـد توجه داشـت کـه نتیجه این تأثیر چنان نیسـت که فلسـفه بـه جانـب کلام گراییده باشـد، بلکـه برعکـس، ایـن کلام بود که به مـرور زمان و در طی چند مرحله در فلسـفه هضم شـد و اسـتقلال خود را از دسـت داد: «تصور بعضی این اسـت که فلسـفه اسـلامی تدریجاً به جانب کلام گراییـده اسـت و در فلسـفه صـدرا ایـن دو با یکدیگر یکـی شـده‌اند... این تصور غلـط اسـت. فلسـفه اسـلامی یک قـدم به طـرف کلام نیامـده و ایـن کلام بود کـه به‌تدریج تحـت نفوذ فلسـفه قـرار گرفت و آخر کار در فلسـفه هضم شـد...».[۳۴]

اسـتاد در مقـام بیـان دلیـل بر این مدعا که فلسـفه هیـچ‌گاه به سـمت کلام نگراییده اسـت، می‌فرماینـد: «... زیـرا حتـی یـک مسـئله از مسـائل مـورد اختـلاف فلسـفه و کلام را نمی‌تـوان پیدا کرد که فلسـفه تسـلیم کلام شـده باشـد. بلکه کار به عکس اسـت. کلام تدریجاً تسـلیم فلسـفه شـد. مقایسـه کتب کلامـی قـرن سـوم و چهـارم ماننـد کتـاب *مقالات الاسلامیین* اشـعری[۴۴] بـا کتـب کلامـی قـرن هفتم و هشـتم و نهـم و دهم و یازدهـم ماننـد کتاب‌های *تجرید* و *مواقف* و *مقاصد* این مطلب را روشـن می‌کند».[۵۴]



«آری فلسـفه اسـلامی توانسـت با گذشـت زمـان کلام را در خـود هضـم کنـد؛ امـا بـا گذشـت زمـان نیـز بیشـتر تسـلیم معـارف قـرآن و آثـار عرفانـی اسـلام شـد. حسـاب معـارف قرآن و نهج البلاغه و قسـمتی دیگر از مآخذ معارف اسـلامی از حسـاب کلام جدا اسـت. کلام پیـش از فلسـفه از ایـن معارف دور بوده اسـت، بلکه خود حجابـی در راه این معـارف بوده اسـت».

اسـتاد شـهید بـا توجـه بـه تأثیـر کلام بـر مباحـث فلسـفه اسـلامی، ایـن مباحـث را چنیـن تقسـیم‌بندی کرده‌انـد:

۱. مسـائلی که تقریباً به همـان صورت اولی باقـی مانـد و مسـلمانان هیچ‌گونـه تصـرف یـا تکاملـی در آن ایجـاد نکردنـد یـا اینکـه تغییراتـی که ایجاد کردند به قـدری نبود که شـکل و قیافه مسـئله را عـوض کند.

۲. مسـائلی کـه فلاسـفه اسـلامی آنهـا را تکمیـل کردنـد؛ یعنـی پایه‌هـای آنهـا را محکم‌تـر و آنهـا را مسـتدل‌تر کردنـد، بدین صـورت کـه شـکل برهـان را عـوض کردنـد یـا براهینـی بـر آنهـا افزودنـد.

۳. مسـائلی کـه در فلسـفه قدیـم یونانی مبهم و تاریک بودند و در فلسـفه اسـلامی روشـن و مشـخص شـدند؛ هرچنـد از لحاظ نـام و عنوان تغییـر نکردند. تفاوت بسـیاری میـان صورت قدیـم یونانی و جدید اسـلامی مشـاهده می‌شـود.

۴. مسـائلی که حتی عنوانش تازه و جدید اسـت. چنین مسـائلی موضوع بی‌سـابقه‌ای است که فقط در جهان اسـلام طرح و عنوان شـده است.[۶۴]

آنچـه از ایـن تقسـیم مـورد نظـر این نوشـتار اسـت، این اسـت کـه کلام و عرفـان و معارف اسـلامی بیشـتر در قسـم چهارم نقش داشـته و اثراتی گذاشـته‌اند؛ هرچند تأثیر آنها بر دیگر اقسـام، خصوصـاً قسـم دوم را نباید نادیـده گرفت.

مسائل وجود[۷۴]

اسـتاد مطهـری می‌فرماینـد: «در مسـائل وجود که اسـاس و مبنای فلسـفه صدرا اسـت، هم عرفـا سـهیم‌اند و هـم متکلمیـن»؛[۸۴] البتـه چنان‌که اسـتاد تصریـح فرموده‌انـد، کیفیت طرح این‌گونه مسـائل در فلسـفه اسـلامی نسـبت به عرفان و کلام متفاوت اسـت: «این مسائل در نـزد متکلمیـن یا عرفا حالت بسـیط و سـاده‌تری داشـته و به علاوه بـا روش صحیح عقلانی ـ فلسـفی تجزیه و تحلیل نمی‌شـده اسـت».[۹۴]

در میـان مسـائل وجـود ایـن تأثیـر در مواردی جلوه بیشـتری دارد کـه از آن مـوارد می‌توان به زیـادت وجـود بـر ماهیت، اصالت وجود، مسـاوقت وجود با شـیئیت، وجود ذهنـی، اعاده معدوم و مـوارد دیگـری اشـاره کـرد، چنان‌کـه اسـتاد خـود بـه این مسـئله و اهمیـت توجه بـه آن و بررسـی آن تصریـح فرموده‌انـد: «... قسـمت عمده [مسـائل وجود] که از نظر فلاسـفه اصالت وجـودی مفتـاح حل معضلات فلسـفی اسـت. تا اندازه زیـادی مرهون مناقشـات متکلمین در این زمینه‌ها بوده اسـت. شـاید در محل‌های مناسـبی موفق شـویم بعضی از فصل‌های عالی فلسـفه را کـه عکس‌العمـل حمـلات متکلمیـن اسـت، با دلیـل و مدرک نشـان دهیـم و این نکتـه‌ای اسـت که تاکنـون ندیده‌ایم مورد توجه واقع شـده باشـد. اگر پـرده از روی این مطلب برداشـته شـود، اسـرار تاریخی مهمی هویدا خواهد شـد».[۰۵]

۱. زیادت وجود بر ماهیت

اسـتاد مطهـری می‌فرمایـد: «بحـث حکما از زیـادت وجود بـر ماهیت در ذهـن، عکس‌العمل بحث‌هـای کلامـی دائـر بر عینیـت وجود یـا ماهیت در ظـرف ذهن اسـت».[۱۵]

۲. اصالت وجود

اسـتاد در این زمینه می‌فرماید: «ایرادات و تشـکیکات آنها (متکلمان) سـهم مهمی در منتهی شـدن فلسـفه اسـلامی به اصالـت وجود دارد».[۲۵] ایشـان همچنیـن می‌فرمایـد: «... بحث‌ها و جدل‌هـای متکلمـان در بـاب زیـادت وجود بر ماهیت یا عینیـت وجود با ماهیـت... و به علاوه مسـئله انیّـت صرف‌بـودن واجب‌الوجود، یعنی اینکه ماهیـت واجب‌الوجود عین وجود او اسـت. این سـه رشـته بحث تدریجاً به آنجا کشـیده شد که میرداماد برای نخسـتین بار مسئله دوران او میـان اصالـت ماهیت و اعتباریت وجود و یا اصالت وجـود و اعتباریت ماهیت را مطرح کرد و خـود اصالت ماهیت را برگزیـد و صدرالمتألهین... قائل به اصالت وجود شـد».[۳۵]

۳. مساوقت وجود با شیئیت

بنابـر گفته شـهید مطهری «این بحث، بحثی اسـت که در مقابل بعـض از متکلمین (معتزله) مطـرح شـده اسـت».[۴۵] اسـتاد شـهید در ورود ایـن بحـث بـه فلسـفه می‌نویسـد: «سـؤالی را متکلمیـن مطـرح کرده‌انـد کـه بعـد وارد فلسـفه شـده و آن سـؤال این اسـت که آیـا وجود و شـیئیت مترادفین‌انـد یـا متسـاویین یا نه مترادفین‌اند و نه متسـاویین. فلاسـفه مـا می‌گویند: شـیئیت و موجودیـت مصداقاً متسـاویین‌اند؛ یعنی کل شـیء موجـود و کل موجود شـیء».[۵۵]

۴. اعاده معدوم

بنـا بـه گفتـه اسـتاد مطهـری این بحـث «از جمله بحث‌هایی اسـت کـه اولین بـار متکلمین مطـرح کرده‌انـد و به وجود آورده‌اند و سـبب شـده‌اند که این بحث‌ها وارد فلسـفه بشـود؛ یعنی اگـر متکلمیـن این ناخن‌هـا را نـزده بودند، این بحث‌ها به فلسـفه نیامده بـود».[۶۵]



اشکالات متکلمین در باب وجود ذهنی... مسئله وجود ذهنی را پروراند و مشخص کرد و به شکل مسئله‌ای مستدل و مبرهن و پر شاخ و برگ درآورد.



انگیزه متکلمان برای طرح این بحث، اثبات اصلی از اصول دین، یعنی معاد بوده است، چنان‌که استاد مطهری نوشته‌اند: «متکلمین برای اثبات معاد مسئله اعاده معدوم را پیش کشیدند. این بحث از آن نظر که متکلمین طرح کردند، حائز اهمیت نبود؛ اما از نظر شناختن مراتب وجود و اینکه مرتبه هر وجود، مقوم ذات او است، نتیجه بسیار ارزنده‌ای به وجود آورد. هرچند ابتکار این نظر از عرفا است، اما ناخن‌زدن‌های متکلمین، فلسفه را به آستانه این نظر عالی عرفانی مؤید به براهین کشانید».[۷۵]

۵. وجود ذهنی

«این بحث و معرکه را در درجه اول متکلمین به پا کرده‌اند و از ابوالحسن اشعری[۸۵] هم شروع شده است که علم را به نوعی تعلق، یعنی اضافه میان عالم و معلوم تفسیر کرده است».[۹۵]

«اشکالات متکلمین در باب وجود ذهنی... مسئله وجود ذهنی را پروراند و مشخص کرد و به شکل مسئله‌ای مستدل و مبرهن و پر شاخ و برگ درآورد».[۰۶]

٦. مناط و ملاک احتیاج شیء به علت

شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «حکما و فلاسفه اسلامی در اثر برخورد عقاید و آرای متکلمان توفیق یافته‌اند که یک مبحث فلسفی باارزش در باب علت و معلول باز کنند و آن اینکه مناط اَحتیاج شیء به علت چیست».[۱۶]
استاد شهید در اهمیت پی‌بردن به این مسئله چنین نوشته‌اند: «[این مسئله] از برکت تصادم و برخورد آرا و عقاید متکلمین اسلامی یا آرا و عقاید فلاسفه اسلامی در مسئله حدوث عالم در فلسفه پیدا شد و یکی از باارزش‌ترین مسائل فلسفی است و بسیاری از مسائل و براهین، ناشی از کشف و توجه به این اصل است».
ایشان در چگونگی ورود این مسئله به فلسفه اسلامی چنین نگاشته‌اند: «متکلمین اسلامی پیش از ابوریحان[۲۶] این مسئله را طرح و علیه فلاسفه درباره قدم ماده و کلیات عناصر و قدم عالم عقول قیام کردند و فلاسفه را به تلاشی سخت وادار نمودند. کشمکش متکلمین اسلامی و فلاسفه موجب شد که یک مسئله بسیار اساسی برایِ اولین بار در فلسفه اسلامی طرح شود و آن اینکه اساساً علت احتیاج به علت چیست؛ یعنی آن چیزی که منشأ نیازمندی یک شیء به علت است، چیست. اگر این راز کشف شود، معما حل خواهد شد».[۳۶]
شهید مطهری در ادامه می‌نویسد: «متکلمین گفتند که مناطِ احتیاج به علت، حدوث است که حرف نادرستی بود؛ ولی فلاسفه برای جواب به آن تلاش کردند تا ریشه صحیح آن را پیدا کردند».[۴۶]

پی‌نوشت:
۱. عبارات استاد مطهری در این قسمت، در بیشتر موارد با کمی دخل و تصرف نقل شده است.
۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۵، ص۳۸۷ (شرح مختصر منظومه).
۳. همان، پاورقی.
۴. همان، پاورقی و ص۱۴۹ـ۱۵۰ (کلیات فلسفه).
۵. همان، ص۳۸۷، پاورقی.
۶. همان، ص۱۵۰ (کلیات فلسفه).
۷. همان، ص۳۸۷ـ۳۸۸، پاورقی (شرح مختصر منظومه).
۸. همان، ص۳۸۷، پاورقی (شرح منظومه).
۹. همان، ص۱۵۰ (کلیات فلسفه).
۱۰. همان، ص۳۸۸، پاورقی (شرح منظومه).
۱۱. همان.
۱۲. همان، ج۵، ص۱۴۹ـ۱۵۰ (کلیات فلسفه، روش‌های فکری اسلامی).
۱۳. ابوجعفر محمد بن‌حسن معروف به خواجه نصیرالدین طوسی، متولد جمادی الاول ۵۹۷ و متوفای ۱۸ ذی‌الحجه (عید غدیر) ۶۷۲ ق، مطابق با ۱۲۷۴ میلادی. او در ۷۵سالگی رحلت کرد و در کاظمین دفن شد. ایشان تألیفات زیادی دارد، به گونه‌ای که محققان تألیفات ایشان را در بیشتر از ده محور کلی و تا ۲۷۴ کتاب و مقاله ضبط کرده‌اند (ر.ک: د. هانی، نعمان فرحات، نصیرالدین الطوسی). شهید مطهری درباره او می‌نویسد: [ایشان] مظهر و نماینده کامل کلام شیعی است (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۵، ص۱۵۰).
۱۴. همان، ج۳، ص۹۵؛ کلام، ص۵۸.
۱۵. علاءالدین علی بن‌محمد معروف به فاضل قوشچی (م۸۹۷) کتاب را برای سلطان ابوسعید کورکانی تألیف کرد و این شرح به نام شرح جدید معروف است.
۱۶. قاضی عضدالدین ایجی (م۷۵۷) معاصر و ممدوح حافظ بوده است. کتاب او، المواقف فی علم الکلام سخت تحت تأثیر کتاب تجرید العقاید خواجه نصیرالدین طوسی است (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۵، صص۱۴۹ و ۱۵۱ (با کمی تغییر و تصرف).
۱۷. میرسید شریف جرجانی (شیراز ـ م۸۱۶). این شرح بر کتاب المواقف از همه شروح معروف‌تر است (همان، ص۱۵۱، با تصرف).
۱۸. سعدالدین تفتازانی مسعود عمر بن‌عبدالله هروی شافعی خراسانی صاحب کتاب تهذیب در فن منطق و کتاب مقاصد در علم کلام و... . او شاگرد قطب رازی و قاضی ایجی است که در سال ۷۹۲ در سمرقند وفات کرده و در سرخس دفن شده است.
۱۹. همان.
۲۰. سید الحکماء والمدققین، محمد بن‌ابراهیم ملقب به صدرالدین کبیر که در سال ۹۰۳ به قتل رسید (قمی، شیخ‌عباس، هدیهٔ الاحباب، ص۲۰۶).
۲۱. استاد البشر، عقل حادی عشر، خاتم حکما و عزت علما، فرزند صدرالدین محمد بن‌ابراهیم، در سال ۹۴۸ در شیراز وفات یافت (همان، ص۲۲۶).
۲۲. ملاجلال‌الدین محمد بن سعد دوانی، حکیم، متکلم، فاضل، شاعر، محقق... در ابتدا بر مذهب تسنن بود؛ اما بعد شیعه شد. زمان وفاتش بعد از سال نهصد قمری است (همان، ص۱۵۴). در سال ۸۰۳ متولد و در ۹۰۳ یا ۹۰۸ در گذشته است (مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج۲، ص۵۷۸).
۲۳. سید اجل، محقق نحریر و عالم مدقق و خبیر، حکیم و متکلم، ماهر در عملیات و کامل در نقلیات میرمحمدباقر بن حسینی استرآبادی، معروف به میرداماد... میرداماد در تعبدات، به بی‌نهایت رسیده بود و قرآن مجید را بسیار تلاوت می کرد... (قمی، شیخ‌عباس، هدیهٔ الاحباب، ص۱۵۲). استاد شهید می‌فرمایند: فلسفه به وسیله میرداماد رنگ و بوی دیگری می‌گیرد... وی علاوه بر اینکه فیلسوف بود، فقیه و ریاضیدان و ادیب و رجالی هم بود. روی هم رفته مردی جامع بود و خود را معلم ثالث می‌خواند (مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج۲، ص۵۸۳).
۲۴. حکیم الهی و فیلسوف ربانی بی‌نظیر که حکمت الهی را وارد مرحله جدیدی کرد (همان، ص۵۸۶).
۲۵. همو، شرح مبسوط منظومه (حکمت)، ج۱، ص۲۷۶، پاورقی؛ همو، مجموعه آثار، ج۹، ص۲۲۱ـ۲۲۲
۲۶. همو، آشنایی با علوم اسلامی، کلام اسلامی، ص۵۸. همو، مجموعه آثار، ج۳، ص۹۵ و ج۵، ص۱۵۰ (کلیات فلسفه)؛ همو، شرح مبسوط منظومه، ج۱، ص.۲۸۱
۲۷. همو، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج۲، ص۵۷۳؛ همو، مجموعه آثار، ج۱۴، ص.۵۰۱
۲۸. همو، آشنایی با علوم اسلامی، کلام اسلامی، ص۵۸؛ همو، مجموعه آثار، ج۳، ص.۹۵
۲۹. همو، مجموعه آثار، ج۳، ص۹۵.
۳۰. همان.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۳، ص۱۹۸، مقاله نهم؛ مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۶، ص.۶۴۸
۳۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، ص۱۵۰ (کلیات فلسفه).
۳۳. همان، ص۱۵۵ (کلیات فلسفه، درس پنجم).
۳۴. همان، ج۱۳، ص۲۳۳ـ۲۳۴، مقاله فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا.
۳۵. همان، ج۳، ص۹۵؛ همو، آشنایی با علوم اسلامی، کلام اسلامی، ص.۵۸
۳۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۳، ص۹۵.
۳۷. همان، ج۱۳، ص۲۳۴ـ۲۳۵
۳۸. همان، ج۱، ص۵۲؛ همو، عدل الهی، ص۱۹ـ۲۰ (مقدمه).
۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۳، ص۱۹۸، مقاله نهم. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۶، ص.۶۴۸
۴۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۱، ص۵۲؛ همو، عدل الهی، ص۱۹ـ۲۰ (مقدمه)؛ همو، مجموعه آثار، ج۵، ص۱۴۷ـ۱۴۸ (کلیات فلسفه).
۴۱. همو، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۲۸۸ (مقاله وجود ذهنی) و ص۲۴۰ (مقاله فلسفه اسلامی بیش از ملاصدرا)؛ همو، شرح مبسوط منظومه، ج۱، ص.۲۷۳
۴۲. همو، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۲۳۳ (مقاله فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا).
۴۳. همان.
۴۴. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین اثر ابوالحسن علی بن‌اسماعیل اشعری (م۳۲۴).
۴۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۲۳۴ـ۲۳۵
۴۶. همان، ص۲۲۵ـ۲۲۶
۴۷. حضرت استاد می‌فرمایند: «از مسائل وجود گویا دو مسئله است که در فلسفه ارسطو نیز مطرح بوده است: یکی مسئله بداهت وجود و دیگری هم مسئله اشتراک معنوی وجود. غیر از اینها مسئله دیگری در فلسفه ارسطو مطرح نبوده است» (همو، شرح مبسوط منظومه، ج۱، ص۱۹؛ همو، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۲۵۵ (مقالات فلسفی، حکمت صدرالمتألهین).
۴۸. همو، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۲۳۳ (مقاله فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا).
۴۹. همان.
۵۰. همان، ص۱۹۸ (مقاله نهم) و ج۶، ص۴۶۷.
۵۱. همان، ص۴۲ و ص۷۳ـ۷۴ (مقاله هفتم).
۵۲. همان، ج۱۳، ص۲۳۳ (مقالات فلسفی)؛ همو، شرح مبسوط منظومه، ج۱، ص۵۹ـ۶۰ ؛ همو، مجموعه آثار، ج۹، ص۵۹ـ۶۰.
۵۳. همو، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۲۵۶ (مقالات فلسفی).
۵۴. همو، شرح مبسوط منظومه، ج۲، ص۱۷۹؛ همو، مجموعه آثار، ج۹، ص۴۵۳.
۵۵. همو، مجموعه آثار، ج۷، ص۴۸۰ـ۴۸۱ (الهیات شفا، مقاله هفتم).
۵۶. همو، شرح مبسوط منظومه، ج۲، ص۲۴۱ (با اندکی تلخیص)؛ همو، مجموعه آثار، ج۹، ص۴۹۹.
۵۷. همو، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۲۳۴ (مقالات فلسفی).
۵۸. ابوالحسن علی بن‌اسماعیل اشعری، نواده ابوموسی اشعری در سال ۲۶۰ ق در بصره زاده شد و پس از آنکه عمر خود را در مبارزه در راه سنت و نبرد با معتزله گذرانید، در سال ۳۲۴ق در بغداد بدرود حیات گفت (الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه، ص۱۴۶ـ۱۴۷). شهید مطهری درباره او چنین نوشته است: او که شخص نابغه و مفکر بزرگی بوده است، برای دعاوی اهل حدیث پایه استدلالی ریخت و با نیروی اسلام و نه مثل متوکل با زور، موجی علیه معتزله در دنیای اسلام به وجود آورد (مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج۱، ص۴۲).
۵۹. همان، ص۲۸۰؛ همو، مجموعه آثار، ج۹، ص۲۲۴.
۶۰. همو، مجموعه آثار، ج۱۳، صص۲۴۰ـ۲۴۱ و ۲۸۸.
۶۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۵، ص۵۴. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج۳، ص۱۸۶؛ همو، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۲۳۳ـ ۲۳۴.
۶۲. ابوریحان بیرونی (م۴۴۰ق/۱۴۰۸م) معاصر ابوعلی سینا بوده است. تخصص بیرونی در ریاضیات و نجوم و تاریخ و جغرافیا و شناخت ادیان وعقاید ملل بود. او چند زبان می‌دانست و به سایر علوم زمان خویش نیز وارد بوده است (همو، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۸۴). برای آگاهی بیشتر از مقام ابوریحان بیرونی ر.ک: همان، ص۸۰ ـ۸۶ و ج۱۴، ص۴۷۸ـ۴۷۹ (خدمات متقابل اسلام و ایران).
۶۳. همان، ج۱۳، ص۱۰۳ (مقالات فلسفی، پرسش‌های فلسفی ابوریحان از بوعلی).
۶۴. همان، ج۷، ص۳۲۸ (درس‌های الهیات شفا، مقاله ششم).





رابطه فلسفه و دین

حجت‌الاسلام والمسلمین سید یدالله یزدان‌پناه*

اشاره

افزون بر سخن علامه طباطبایی، آیه‌الله حسن‌زاده آملی هم فرموده‌اند: «اگر می‌خواهید معارف دین را خوب بفهمید، باید فلسفه و عرفان بخوانید»؛ زیرا ما را به فضایی هستی‌شناختی می‌برد که در آن، ملائکه، خدا، معاد و... مطرح است؛ به تعبیر دیگر فلسفه و عرفان نوعی پختگی برای انسان می‌آورد. متن دینی برای ما راهنما است، نه اینکه چون من این‌گونه فهمیدم، آن را تعین می‌دهم. با خواندن فلسفه و عرفان اسلامی که آهسته‌آهسته خود را به آموزه‌های دینی نزدیک کرده است، وزانتی پیدا می‌کنیم که اگر این کارها را نمی‌کردیم، آن قوت را نداشتیم؛ همچنان که فقیه باید کار فقهی و اصولی کند تا آن پختگی لازم حاصل شود. به وقتش ظهورگیری هم می‌کند؛ یعنی نمی‌گوید من این متن دینی را تعین می‌دهم، بلکه می‌گوید من به جایی رسیده‌ام که متن دینی را خوب می‌فهمم؛ یعنی متن دینی منفعل نیست، بلکه فاعل و راهنما است، نه اینکه توده مبهمی باشد که من آن را تعین دهم. این را من قبول دارم، با این شرط که دین را از فاعل و راهنما بودن نیندازید. مگر ممکن است دین که ادعای اصلی آن معارف است بگوید من حرف‌هایی می‌زنم و شما هر گونه خواستید آن را بفهمید. ما فهمِ معارف دین را به برکت عرفان و فلسفه به جایی رسانده‌ایم که بسیار غنی است.

---

* حجت‌الاسلام و المسلمین سید یدالله یزدان‌پناه، محقق و مدرس فلسفه، کلام و عرفان اسلامی است. کتبی چون: مبانی و اصول عرفان نظری و حکمت اشراق و مقالاتی چون: ذات‌گرایی در عرفان اسلامی، بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات و ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کی‌یر کگور از آثار علمی ایشان است.

■ فلسفه چیست و چه نسبتی با اسلام دارد؟

استاد: برای اینکه بدانیم آیا فلسفه، اسلامی است یا نه، باید نخست ویژگی‌های فلسفه را بشناسیم. برای فلسفه یک معنای عام می‌توان در نظر گرفت که شامل همه بحث‌های فلسفه اعم از فلسفه اخلاق، سیاست و مانند آن می‌شود؛ ولی فلسفه موجود که در سنت اسلامی کمال یافته است، فلسفه به معنای خاص آن است که می‌توان آن را هستی‌شناسی عقلانی دانست.

دغدغه فیلسوف شناختِ هستی بی‌رنگ است و به‌طبع ابزار مفهومی خاصی لازم دارد کَه همان معقول ثانی فلسفی است؛ هرچند معقول‌هایی که اکنون در فلسفه شکل گرفته است، همه معقول‌های ثانی ممکن و مفروض نیست؛ یعنی این معقول‌ها جای بسط دارد. روش این فلسفه خاص، عقلانی است. روش عقلانی را برخی عقل استدلالی نامیده‌اند و من نام آن را عقلِ انتقالی، یعنی از دیده به نادیده منتقل‌شدن می‌گذارم؛ ولی گمان نمی‌کنم تمام کاری که در فلسفه می‌شود، همین مقدار باشد. استدلال یکی از ویژگی‌های کار عقلانی است؛ ولی امور دیگری از جمله عقل شهودی، عقل انتزاعی، عقل توصیفی، عقل انسجام‌بخش و عقل تحلیلی هم در فلسفه وجود دارد.

پس استدلال، تنها روش فلسفه نیست؛ برای مثال فیلسوف اسلامی که می‌خواهد لذت را توضیح دهد، می‌گوید لذت سه عنصر دارد. او در اینجا از عقل تحلیلی بهره می‌گیرد؛ کار عقلِ انسجام‌بخش این است که مباحث فلسفی را به صورت دستگاهی سازوار به هم مرتبط می‌کند و در یک فضای انسجام‌یافته درونی به آن می‌نگرد. متأسفانه گاهی به دلیل غلبه روش استدلال و عقلِ انتقالی در فلسفه اسلامی، در ضمن طرح استدلال و نتیجه‌گیری از آن، توجه نداریم که این نتیجه چه فضایی را روشن می‌کند یا چه عناصری در خود دارد و یا چه ویژگی‌هایی دارد، حتی وقتی به توصیف و تحلیل آن می‌پردازیم، به صورت دستگاهی بدان نگاه نمی‌کنیم. بیشتر کسانی که برای نخستین بار با فلسفه اسلامی آشنا می‌شوند و کتاب‌هایی مانند بدایة الحکمة و نهایة الحکمة را می‌خوانند، توجه نمی‌کنند که مثلاً تشکیک چه لوازمی دارد. بعضی لوازم را علامه طباطبایی گسترشٍ داده‌اند. اگر با این مسئله جدی‌تر برخورد کنیم، تقریباً فلسفه ما غنای خاصی می‌یابد. همه آنچه به عنوان روش عقلانی می‌گوییم، در فلسفه ما وجود دارد؛ همه مواردی که ذکر شدٍ، کار عقلانی است. برای آنکه فضا عقلی باشد، معمولاً می‌گویند باید با مقدمات ضروری که همان بدیهیات اولیه است، آغاز کنیم. به باور من، افزون بر این امر، در فلسفه اسلامی امر دیگری هم به‌عنوان اوّلی وجود دارد که سهروردی به اجمال بدان اشاره کرده است و در عمل نیز در کارهای فیلسوفان ما بوده و آن، شهودِ عقلی است. اینکه علامه طباطبایی می‌فرماید: «واقعیتٌ مایی» وجود دارد، بنیاد آن به شهودِ عقلی برمی‌گردد که خیلی هم جای کار دارد.

باید دانست که سهروردی «شهود قلبی» را در فلسفه مطرح کرد؛ ولی به‌اجمال می‌توان از آن، اصل شهود را برداشت کرد؛ اما «شهود عقلی» امری جدی در فلسفه است. به باور من برای سامان‌دادن به فلسفه اسلامی و تبیین بخشی از مطالبی که ملاصدرا و فیلسوفان ما دارند، باید به شهود عقلی تن دهیم؛ برای مثال در اثبات علم حضوری می‌گویند «من خود را به صورت جزئی می‌یابم نه کلی» و «خود را حاضر می‌یابم نه غایب». بنیاد این سخن، بر همان شهود عقلی استوار است. پس فلسفه، هستی‌شناسی عقلانی است که از ابزار مفهومی خاصی مانند معقول ثانی استفاده می‌کند و روش آن هم عقلانی است و اقسام متعددی دارد که همگی نیز عقلانی‌اند.

اما در مورد دین باید گفت در دین اسلام، هستی‌شناسی خاصی مستبطن است. به این دلیل می‌گوییم مُستبطن است که دین مثل یک علم نیست که ازِ جایی شروع کند و با مقدماتی به نتایجی برسد. البته فعلا چنین چیزی در دست نداریم؛ ولی می‌توانیم بگوییم در دین گزاره‌هایی معطوف به حقایق هستی‌شناسانه داریم؛ پس فعلا به آن هستی‌شناسی نظام‌مند دینی دست پیدا نکرده‌ایم. بعضی گفته‌اند به‌اجمال دست پیدا کرده‌ایم؛ ولی اینکه آشکارا بتوانیم بگوییم چیست و مستندش کنیم، هنوز نمی‌توانیم. بعضی از هستی‌شناسی‌هایی که در دین اسلام آمده، با ادیان دیگر مشترک است و بعضی ویژه اسلام است. این بخش اختصاصی را دو گونه می‌توان توضیح داد: یکی اینکه بگوییم دین کمال‌یافته چیزهایی را بیان کرده است که دیگران نگفته‌اند؛ دوم اینکه چه بسا بعضی چیزها در دین اصلی بوده، ولی تحریف شده است. پس هستی‌شناسی خاصی در دین مُستبطن است.

از سوی دیگر یک بستر عقلانی خاصی هم بر این هستی‌شناسی حاکم است که برای ما مهم است؛ به این معنا که متناقض سخن نمی‌گوید. در متون دینی هم به‌صراحت آمده است که هیچ تهافت و اختلافی در دین نیست. بستر دینی ما، بستر خاصی است و در آنِ گزاره‌هایی هست که به‌خوبی نشان می‌دهد دین اوّلا دارایِ یک هستی‌شناسی منظم، یعنی بی‌اختلاف است؛ ثانیا ناظر به حقایق واقعی است. همچنین نه تنها بین دو گزاره دینی در سطح خودشان تناقض وجود ندارد، بلکه بین لوازم هستی‌شناسی یک گزاره دینی و گزاره دیگر نیز تهافت و تناقضی نیسٍت. همچنین این هستی‌شناسی با انگیزه خاصی، مثلاً هدایت عرضه شده است، بدون اینکه سهم واقع‌نمایی آن کم‌رنگ شود. حتی تحلیل‌های عقلانی خاصی در متون دینی آمده است.

حال در پاسخ به این پرسش که «آیا فلسفه اسلامی داریم یا نه؟» در چند مرحله باید بحثمانٍ را سامان دهیم. یکی بحث تحلیلی است که آیا اساساً فلسفه با اسلامی‌بودن جمع می‌شود یا خیر؟ اگر قرار باشد هستی‌شناسی وحیانی داشته باشیم و فلسفه هم در راه استقلالی خودش حرکت کند، باز هم به دلیل تأثیرپذیری‌هایی که فلسفه از هستی‌شناسی وحیانی دارد، می‌توان از فلسفه اسلامی سخن گفت؟.

فیلسوف در عین حال که از کار فلسفی خود دست نمی‌کشد، می‌تواند از فضاهایی نیز تأثیر پذیرد؛ برای مثال می‌تواند از فیلسوفی که شهود عرفانی دارد، تأثیر بپذیرد و برای تثبیت آن تلاش فیلسوفانه کند. به نظر من اگر دین بخواهد هستی‌شناسی وحیانی داشته باشد، در این صورت یک بستر موافق با فلسفه و به تعبیری هم‌افق بهٍ وجود می‌آید. گاهی دو حوزه معرفتی هم‌افق نیستند؛ مثلا علم تجربی با شریعت در مورد ماورای طبیعت هم‌افق نیست. علم تجربی نمی‌تواند ادعا کند که می‌تواند مدعاهای شریعت را در مسائل ماورای طبیعت اثبات کند؛ چون حوزه کاری‌اش جدا است؛ ولی فلسفه و دین هم‌افق‌اند؛ چون دین نیز به هستی‌شناسی می‌پردازد و این هستی‌شناسی هم بستر عقلانی دارد. این امکان دارد که فلسفه بتواند خود را به افق دین نزدیک کند.

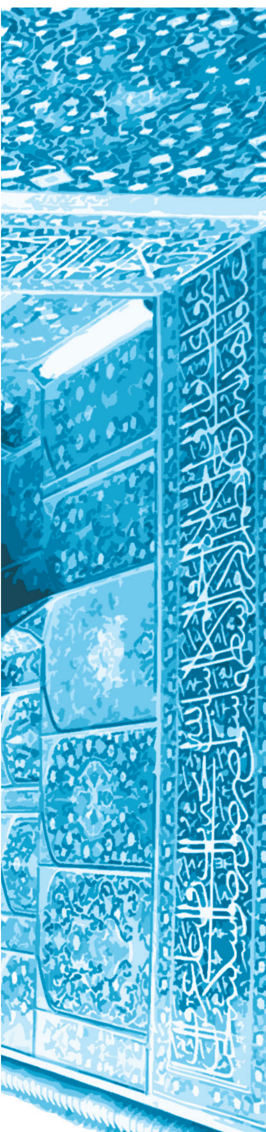
نکته مهم دیگر این است که پشت صحنه فیلسوف مسلمان چیست که دغدغه اسلامی‌بودن دارد. در پشت صحنه اندیشه فلسفیِ فیلسوف مسلمان، دغدغه کشف حقیقت است و به باَور او، دین در گزاره‌های معرفتی، به متن واقع آن‌گونه که هست اشاره کرده است و صدق محض است و هیچ خطایی هم در آن راه ندارد. فیلسوف مسلمان با هر دلیلی، خواه از راه عقل، خواه از راه شهود یا از راه‌های دیگر، چنین برداشتی از دین دارد؛ از این رو برای مثال ابن‌سینا و ملاصدرا تعبیرهایی مانند «صادق مصدّق»، «شریعت حقّه» و عبارت‌هایی مانند «مرگ بر آن فلسفه‌ای که اقوالش با شریعت حقّه نخواند» در کتاب‌هایشان فراوان دارند؛ به تعبیر دیگر برای فیلسوف مسلمان، دین منبع هستی‌شناسی قدسی است؛ لذا در مسیر فلسفه‌اش اگر به تعارضی با دین برسد، مشکل را در مسیر فلسفه‌ورزی‌اش می‌داند؛ از این رو در سیر فلسفه اسلامی اگر فیلسوف قبلی نتوانست تعارضی را حل کند، فیلسوف بعدی برای رفع آن تلاش می‌کند. به همین دلیل می‌گویم عقلِ دوره اسلامی نوعی گشودگی نسبت به شریعت دارد.

فیلسوف مسلمان، در مسیر فلسفه‌ورزی‌اش به تحلیل‌های پیشرفته‌تری از دین می‌رسد. کار عقلانی می‌کند؛ ولی به جایی می‌رسد که تحلیل‌های بعدی از دین حاصل می‌شود. تحلیل از دینٍ به‌عنوان «صادق مصدّق» عمیق‌تر می‌شود و مثلا به «عقل بالمستفاد بودن نبی» می‌رسد و حتی به جایی می‌رسد که گویی نبی «عقل کل» است؛ یعنی وقتی رسول‌الله چیزی را می‌گویند، متن واقع است، نه مثل ما که عقلمان گاهی به خطا هم دچار می‌شود؛ از این رو وقتی فلسفه اسلامی به مرور خود را ساماٍن داد، به ادعاهای پیشرفته‌تری از دین دست می‌یابد؛ مثلاً به علم ربوبی می‌رسد و بعد می‌گوید دین بازتابِ علم ربوبی است. فیلسوف مسلمان درٍ کار تحلیل فلسفی به چنین مسائلی دست می‌یابد؛ مثلا منظور فیلسوفان مشاء در علم عنایی، این است که همه چیز آنجا سامان یافته است؛ یعنی خداوند نظام احسن را آن‌گونه که هست ساخته و در بیرون ایجاد کرده و سپس همین حقیقت را به صورت وحی ابلاغ کرده است؛ لذا به نوعی تطابق بین وحی و متنِ واقع قائل‌اند؛ از این رو متن دینی برای فیلسوف مسلمانَ، هم معیار، هم انگیزه و هم الهام‌بخش است. فیلسوف مسلمان هر چه پیش می‌رود، به تطابق این دو بیشتر صحه می‌گذارد.

بنابر آنچه گفتیم، تأثیرات دین بسیار زیاد است. وقتی پشت صحنه فیلسوف مسلمان چنین باشد، چند تأثیر وجود دارد:

۱. رفع اشتباه؛ فیلسوف با خود می‌گوید آیا می‌توانم چیزی بگویم که با مُرّ شریعت نسازد؟!

۲. مسائلی مانند ملائکه، واسطه‌ها، تکامل برزخی، شعور موجودات که دین مطرح کرده است، برای فیلسوف





مسـلمان نیـز مطرح می‌شـود.
۳. از آنجـا کـه در دیـن بـه برخی مسـائل مانند توحید و معاد بسـیار توجه شـده و از آن به طور جدی بحث شـده اسـت، در فلسـفه نیز درباره این مسـائل به صورت جدی‌تر بحث می‌شـود. بـا در نظـر گرفتـن روایات، تأثیر دین بر فلسـفه اسـلامی به‌ویژه فلسـفه ملاصدرا بسـیار زیاد می‌شـود. گاهـی روایـت معصوم(علیه السـلام) در تحلیل مسـئله موثر اسـت؛ مثلاً بیـان امام علی(علیه السـلام) در مورد توحید یا معاد بر تحلیل‌های فلسـفی، بسـیار تأثیر گذاشـته اسـت. همین تفسـیر و تحلیل، مقدمه کارهای عقلی بعدی اسـت. فیلسـوف مسـلمان هم در مقدمه و هـم در برهـان و هـم در نتیجـه می‌نگرد که آیا ایـن امور می‌توانند مدعای شـریعت را اثبات کنند یـا نه؟

به نظر من سـیر فلسـفه اسـلامی این اسـت که خواسـته اسـت مدعاهای شـریعت را بیشـتر بـا عقـل بفهمـد. این انگیـزه او را از فیلسـوف بـودن نمی‌اندازد. هر فیلسـوفی انگیـزه‌ای دارد؛ پوزیتیویسـت‌ها هم انگیزه‌های خود را دارند. مهم این اسـت که ببینیم آنچه ارائه شـده اسـت، آیا معیارهای فلسـفه را دارد یا نه. به اعتقاد ما در فلسـفه اسـلامی این معیارها وجود دارد. شـاید کسـی بگوید با این سـخن، فلسـفه اسـلامی به کلام تبدیل می‌شـود. در پاسـخ می‌گوییم در کلام لزومـی نـدارد دغدغه‌هـای فیلسـوفانه، مثل کشـف حقیقـت آن‌گونه که هسـت، وجود داشـته باشـد. همین که متکلم مسـئله را موجه کند، کافی اسـت؛ هرچند از مقدمات مشـهور اسـتفاده کند؛ ثانیاً حتی اگر متکلم کاری فلسـفی کند، فلسـفه‌ورزی کرده اسـت.

این پشـت صحنه حتی در فلسـفه مشـاء که اولین حرکت‌های فلسـفه اسـلامی اسـت، وجود دارد. بحـث تکامـل برزخی و مسـئله بُلـه و مجانین که فارابی مطرح می‌کند و ابن‌سـینا نیز در *اشـارات* بر آن تأکید می‌کند، از دین گرفته شـده اسـت. در فلسـفه اشـراق نیز بحث عالم مثال جدی‌تـر می‌شـود. مباحـث مربوط به خداوند نیز که فیلسـوفان مسـلمان و حتی مشـاء مطرح می‌کننـد، از شـریعت تأثیـر پذیرفتـه اسـت. عینِ ذات بـودن صفـات خداوند نیز چنین اسـت؛ حتـی عرفـان نظری ابن‌عربـی در حکمت متعالیه، درصد اسـلامی‌بودن آن را بـالا می‌برد. ابن عربـی نیز بیشـتر از شـریعت تأثیر پذیرفته اسـت و خـودش می‌گوید از خزائن قـرآن مطالب را گرفته اسـت. کسـی که *فصوص الحکم* می‌خواند، احساس نمی‌کند فقط عرفـان می‌خواند؛ زیـرا ابن‌عربـی مدام با آیـات و روایـات بحث می‌کند.

برخـی گفته‌انـد چون فلسـفه از یونـان آمده اسـت، یونانی اسـت و قرآنی نیسـت. از اینان باید پرسـید آیـا دیـن گزاره‌هـای معرفتی دارد یـا خیر و ناظر به واقع اسـت یـا نه. اگر قبـول داریم کـه دیـن هستی‌شناسـی وحیانـی دارد، فلسـفه هـم کم‌کـم خـود را بـه آن نزدیـک می‌کند. امروزه بحث‌های «فلسـفه سیاسـت» و «فلسـفه اخلاق» از غرب به اینجا آمده اسـت که در بسـیاری مـوارد بـا دین متعارض اسـت. فیلسـوفان مسـلمان امـروز در باب سیاسـت و اخلاق بـه همـان شـیوه بحـث می‌کننـد؛ ولـی می‌خواهنـد آن را بـه شـریعت و دین نزدیـک کنند. فیلسـوفان مسـلمان نسـبت به فلسـفه یونان نیز همین‌گونه بودند؛ مثلاً از همان ابتدا مباحث سوفسـطاییان را کنار نهادند.

■ نسبت فلسفه اسلامی با دین و عرفان چه می باشد؟

اسـتاد: ابتدا باید پرسـید عقلِ دوره اسـلامی چیسـت و چگونه شکل گرفته اسـت. به باور من فلسـفه اسـلامی در عین حالِ که کار فلسـفی کرده اسـت، درباره دو امر در سـنت اسـلامی، نوعی برداشـت مثبت داشـته و گشودگی نشان داده است: فلسفه اسـلامی در درجه اول نسبت به شـریعت گشـودگی نشـان داد و در درجه دوم نسـبت به عرفان.

این گشـودگی نسـبت به عرفان در ابن‌سـینا، در نمط نهم و دهم *اشـارات* روشـن اسـت؛ البته کارهـای دیگـری هـم از ایشـان هسـت؛ ولـی همیـن مقـدار بـرای ما کافی اسـت. ابن‌سـینا می‌گویـد عرفـا حقیقـت را شـهود می‌کننـد، نـه از راه کسـب و عقل، بلکه مسـتقیم بـه واقع می‌رسـند. فیلسـوفی کـه دغدغه رسـیدن به واقـع دارد، به محض اینکه چنیـن حرفی می‌زند، یعنی راه بدیل را پذیرفته اسـت. ابن‌سـینا سـپس نمونه‌هایی را در سـنت اسـلامی ذکر می‌کند و می‌پذیـرد؛ البتـه اصطلاح‌هایـی مثـل عابـد، عـارف و زاهد را که بـه کار می‌گیرد، بیشـتر در فرهنگ اسـلامی شـکل گرفته‌اند، نه اینکه ابن‌سـینا شکل داده باشـد. وی در نمط دهم، اخبار غیب و شـهود عرفا را تثبیت کرده اسـت؛ همان‌گونه که درباره وحی چنین کاری کرده اسـت. در آثـار سـهروردی ایـن امـر را جدی‌تـر می‌یابیـم. او بـا تحلیل می‌گوید شـهود قلبـی قوی‌تر اسـت؛ از ایـن رو می‌تـوان آن را در فلسـفه بـه کار گرفت. اگرچه سـهرودی چنیـن مطلبی را بیـان کـرد، در محتوا نتوانسـت چندان خود را بـه عارفان نزدیک کند؛ زیـرا محتوایی که پیش از سـهروردی در عرفـان نظـری شـکل گرفت، به‌عنوان حکمـت صوفیانه و عرفان اسـلامی، بسـیار انـدک و پراکنده بود و انسـجام لازم را نداشـت؛ ولـی ملاصدرا، هم ایـن روش را تثبیت می‌کنـد و هـم خـود از آن بهـره می‌گیـرد. او نـه تنها صاحب این مکاشـفه‌ها اسـت و خودش را در محتـوا بـه عرفـان نزدیـک می‌کند، بلکه می‌گوید بیشـتر مباحث کتاب *اسـفار* برای حل ادعـای عارفـان اسـت. عرفـان نظری با محی‌الدیـن جهش بی‌نظیـری پیدا می‌کند و بسـیار نیرومند می‌شـود و همین برای ملاصدرا منبع تفکر می‌شـود؛ البته او بر روی آن کار فلسـفی انجـام می‌دهد.

پس دین و عرفان، منبع اندیشـه در فلسـفه اسـلامی‌اند؛ یعنی فلسـفه هم در فهم مدعا، هم در رسـیدن بـه آن، هـم در ترسـیم آینـده و طرحی کـه دارد و هـم به‌عنوان واقعی کـه باید به آن نـگاه کنـد، از آن ایـده می‌گیـرد؛ در عیـن حـال، تحلیل‌های فلسـفی خـودش را هـم دارد؛ بـرای نمونـه بحـث تکامل برزخـی و بداء، در متون دینی، منبع تفکر برای فیلسـوف اسـلامی اسـت؛ به همین دلیل برای فیلسـوف مسـلمان، در عین حال که راه خودش را می‌رود، معلوم اسـت کـه بـه چـه چیزهایی باید بپـردازد و چه نتایـج نهایی‌ای برایـش مطرح اسـت؛ از این رو در سـنت اسـلامی به برکت شـهود و شـریعت و کار فلسـفیِ ناظر به این دو، کم‌کم فلسـفه اسـلامی شـکل گرفت و بر منبع تفکر عقلِ دوره اسـلامی افزوده شـد.

ملاصـدرا دربـاره شـهود می‌گویـد: «فیلسـوف وقتی به حقیقـت می‌نگـرد، از هـوای غبارآلود می‌نگـرد؛ ولـی عـارف از نزدیـک می‌نگـرد»؛ یعنـی در عرفان درجـه مطابقت با واقع بیشـتر اسـت. وی سـپس می‌گویـد: «یافت حقایق از طریق فلسـفه به آثار و لوازم اسـت؛ ولـی از راه عرفـان و شـهود به صریـح واقع می‌توان رسـید». این نوع برداشـت از کارهای عارفان نشـان می‌دهـد کـه او به عارفـان را یک گام جلوتر می‌بیند؛ سـپس خود او هم اهل شـهود می‌شـود. در سـنت اسـلامی هم سـهروردی و هـم ملاصـدرا را داریم که اهل شـهودند.

فلسـفه راه مسـتقل خـود را دارد؛ از ایـن رو گاهـی به عرفـان نزدیک می‌شـود و گاهی فاصله می‌گیـرد و دوبـاره تـلاش می‌کنـد تا خـود را نزدیک کند و اگر تعارض جدی شـد و نتوانسـت تحلیـل عقلیِ موافـق ارائه دهـد، آن را تأویل می‌کند.

■ برای اسلامی‌شدن فلسفه چه باید کرد؟

اسـتاد: بایـد پیـش از هـر چیز، متـون شـریعت را به صورت اسـتقلالی بفهمیم تا به فلسـفه اخـص برسـیم؛ دوم اینکـه مدعاهـای فیلسـوفان هـم ادامـه بیابد؛ سـوم اینکـه ایـن دو مورد بررسـی شـوند و با هم تطبیق شـوند تا به اسـلامی‌تر شـدن فلسـفه مـا کمک کننـد. از قضا فیلسـوفان مسـلمان بعضـی از راه‌هـا را طـی کرده‌اند. ملاصـدرا در فهم متون دینـی به‌عنوان یک عالم دینی کار کرده اسـت؛ از این رو فلسـفه‌اش او را به تفسـیر و تفسـیرش او را به فلسفه کشـانده اسـت. یکی از کارهای بسـیار خوبی که ملاصدرا کرده، این اسـت که فهم منضبطی از متـون دینـی ارائـه کـرده اسـت. این فهـم منضبط مسـئله‌ای بود کـه عالمـان در کل دوره اسـلامی بـرای حل آن می‌اندیشـیدند و ملاصـدرا در *مفاتیح الغیـب* و دیگر آثارش ایـن کار را کـرد. پـس از او، فیض کاشـانی در *عین الیقین* به این کار پرداخته اسـت. فیض کسـی بود که



توجه به معنویت در ترویج و توسعه فلسفه اسلامی(۳)

«فلسفه اساساً، فلسفه اسلامی... آن پایه و دستگاهی بوده است که انسان را به دین خدا، به معرفت دینی، نزدیک می‌کرده است... فلسفه برای نزدیک‌شدن به خدا است، برای پیداکردن یک معرفت درست از حقایق عالَم وجود است؛ لذاست که بهترین فلاسفه ما، عارف هم هستند. خود ابن‌سینا عارف هم هست. مظهرش هم ملاصدرا است؛ یعنی اصلاً آمیزش عرفان با فلسفه دین، در فلسفه جدید و اخیر فلسفه ملاصدرا، این به خاطر همین است که فلسفه اصلاً یک وسـیله‌ای اسـت [و] یک نردبانی است که انسان را به معرفت الهی می‌رساند، به خدا می‌رساند، پالایش می‌کند [و] اخلاق در انسان به وجود می‌آورد».

با آیات و روایات ارتباط مستقیم داشت، در عین حال، در سنت صدرایی می‌زیست. این حرکت تا علامه طباطبایی ادامه یافت. تفسیر *المیزان* در عین حال که می‌خواهد فهم منضبطی از دین ارائه کند، وامدار عرفان و فلسفه است؛ البته نه اینکه عرفان و فلسفه را تحمیل کرده باشد؛ از این رو سنت صدرایی به جاهایی دست یافته که بزرگانی مانند علامه طباطبایی را به فرهنگ اسلامی تقدیم کرده است. فیلسوف مسلمان وقتی مراحلی را طی کرد و به جایی رسید که شریعت را حق محض یافت، آن شریعت، منبع تفکر او می‌شود. فیلسوف مسلمان علی‌رغم اینکه بایدَ از راه عقلی مسیرش را طی کند، از آنجایی که همیشه این‌گونه نیست که راه عقلی درست باشد، در نتیجه به تعارض با شریعت نیز کشیده می‌شود. موارد زیادی داریم که فیلسوفان ما به تعارض کشیده شده‌اند و خود آنان یا آیندگان آن را چاره کرده‌اند. این راهی است که معمولاً فلسفه طی می‌کند. فیلسوف کار خودش را می‌کند؛ در تعارض گاهی فیلسوف از ادعای خودش دست برمی‌دارد و گاهی هم آن را توجیه می‌کند و موارد تعارض را با هم جمع می‌کند. گاهی نیز فیلسوف بعدی می‌یابد که این مسئله با متون شریعت نمی‌سازد؛ از این رو از آن دست برمی‌دارد.

وقتی فیلسوف مسلمان دچار تعارض می‌شود، باید برای آن فکری کند. مگر آنکه حجت عقلی چنان برای او قوی باشد و مقدماتش آن‌قدر واضح باشد که هیچ خدشه‌ای بر آن وارد نشود. در این موارد فیلسوف مسلمان می‌گوید معنای متن دینی، حتی به گواه متون دینی، دیگر این نیست؛ البته آنان به لحاظ تاریخی در بیشتر مواردی که به تعارض رسیده‌اند، به‌تدریج از نظر فلسفی‌شان فاصله گرفته‌اند؛ نه به این معنا که گفته دین را بپذیرند، بلکه به این معنا که باز هم تلاش فیلسوفانه می‌کنند و می‌گویند به‌طبع مقدمات غلطی وجود داشته است. اگر کسی بگوید عقل مستند است و فیلسوف چگونه در تعارض، حرف دین را می‌پذیرد، در جواب باید گفت به این دلیل که عقل برای خود راهی را باز می‌کند و اگر آن راه را قوی دید، بر آن پافشاری می‌کند.

من معتقدم فیلسوفان اسلامی ما، به‌ویژه سه فیلسوفی که به‌عنوان شاخص سه مکتب در نظر می‌گیریم، تلاششان این است در عین اینکه کار عقلانی مستقل می‌کنند، خود را با متن دینی ارتباط دهند. به لحاظ سیر تارخی، معمولاً چنین است که فیلسوفی، نظری را گفته است و فیلسوف بعدی کاستی‌های او را به لحاظ شریعت اصلاح کرده است. همچنان که امروزه نیز احساس می‌شود برخی از آرای ملاصدرا با شریعت نمی‌سازد و باز این تلاش‌ها ادامه دارد؛ ولی اگر انصاف را رعایت کنیم باید بگوییم مطابقت حکمت متعالیه با شریعت نسبت به گذشتگان، بسیار بیشتر است.

باید فهم منضبط و علم اصول مربوط به معارف داشت. اصول فقه متعارف و به‌ویژه بحث ظهورگیری آن بسیار مفید است؛ برخی ظهورگیری‌های خاصی وجود دارد که جناب ملاصدرا بسیار خوب از عهده آن برآمده است. امام خمینی (ره) نیز معتقد بودند اساس فهم معارف دین، وضع الفاظ برای روح معنا است. دو قسم تاویل وجود دارد؛ تأویل طولی و تأویل عرضی. این دو نوع تأویل به بحث‌های هستی‌شناسانه‌ای مربوط است که ما در پی آنیم و نباید همه الفاظ شریعت در این وادی، همچون عرش، کرسی، ید و سماء را مجاز کنیم، بلکه باید در جای خود درباره آنها بحث شود.

به باور من اگر کار منضبط دیگری در متون دینی انجام شود، تمام آنچه در متونِ دینی موجود است، به طور جدی به هم گره می‌خورد؛ مثلاً بحث آسمان، ملائکه و... همه به هم گره خورده است. همچنین بحث تشبیه و تنزیه در شریعت و به‌ویژه موضوع تشبیه، همه را به مشکلاتی کشانده است؛ البته من معتقدم این مسئله راز و رمزی دارد. عرفا و ملاصدرا نیز همین را گفته‌اند. از سوی دیگر صریح متون دینی تنزیه است؛ تنزیه چنان در شریعت اسلامی جدی است که انسان احساس می‌کند فاصله هم گذاشته است.

مرحوم ملاصدرا، یکی از تحلیل‌های نهایی در باب فهم منضبط در مورد تشبیه و تنزیه را مطرح کرده است. او در *مفاتیح‌الغیب* چنین توضیح می‌دهد که عده‌ای مانند مجسمه، تشبیهی محض بودند؛ عده‌ای مثل معتزله تنزیهی محض بودند و اشاعره در عین اینکه تشبیه را پذیرفتند، معتقد بودند در برخی موارد باید تأویل کرد. در این میان ما به گونه‌ای عمل می‌کنیم که هیچ‌گونه تأویلی نمی‌بریم و بین تشبیه و تنزیه جمع می‌کنیم. خود ملاصدرا می‌گوید به برکت عارفان این کار را می‌کند. پیش‌تر هم گفته شد که ملاصدرا و هم‌مشربان او از دو موضوع شریعت و شهود بسیار متأثرند. فلسفه به‌تدریج بسیاری از مسائلی را که در شریعت آمده است، سامان داده و فهم عقلانی از آنها ارائه می‌کند.

برای حل تعارض‌ها نیز راه‌های بسیاری وجود دارد. تعارض را باید به تعارض صریح، تعارض به لوازم و تعارض به مبانی تقسیم کرد. فیلسوف مسلمان خود را با تمام اینها درگیر می‌کند. او گاهی می‌بیند لازمه آنچه در متون دینی آمده با نظرش نمی‌سازد. گاهی مبنای بیان متن دینی، آن چیزی است که طبق آن مبنا این مطلب گفته شده است؛ برای مثال یکی از مبانی متون دینی، نفی شکاکیت است. کار فیلسوف اسلامی باید این باشد که مبانی شریعت را هرچند نه به‌عنوان سخنی صریح به دست آورد. جستجوی مبانی شریعت در مباحث معرفت‌شناسی اسلامی می‌تواند راهگشا باشد.

اگر سرانجام تعارضی پیش آید، فیلسوف مسلمان غالباً به نفع دین کنار می‌رود؛ به این معنا که راه فلسفی دیگری باز می‌کند؛ اما در برخی موارد فیلسوف مسلمان هر چه تلاش می‌کند، باز می‌بیند متن دینی آن گویایی را ندارد. در این‌گونه موارد او می‌کوشد نظر خودش را نگه دارد و متن دینی را تأویل کند. در مواردی نیز متن دینی واضح است؛ پس فیلسوف مسلمان یا خودش تعارض را حل می‌کند و یا فیلسوف بعدی آن را حل می‌کند. از این رو، اعتقاد این است که به تدریج سیر فلسفه اسلامی در اسلام قوی‌تر شد.

متن دینی، فیلسوف مسلمان را به تلاش فیلسوفانه می‌کشاند و چنین مواردی اندک نیست. از جمله این فیلسوفان، سهروردی است که در این وادی تلاش کرده است؛ مثلاً او عالم مثال را شهود و آن را اثبات کرده، می‌گوید: «اگر اثبات هم نشود، من آن را با شهود خود یافته‌ام و کسی نمی‌تواند در من شک ایجاد کند». وی در ادامه می‌گوید: «اکنون بیان رسول‌الله را که جبرئیل نزد او می‌آمد و چگونه آمدن او و نیز مواعید مطرح‌شده در مورد برزخ را خیلی خوب می‌فهمم». البته در مواردی که متن دینی وضوح ندارد، کار فیلسوفان مانند کار فقیهان می‌شود. مثلاً فقیه در مسائلی که روایات زیادی دارد، کرّ و فرّ بسیاری دارد؛ اما در مواردی که روایت، واضح نیست، در نهایت می‌گوید علمش را به اهلش رد می‌کنیم؛ یعنی ائمه می‌فهمند. تعبیری وجود دارد که می‌گوید هر روایتی را رد نکنید و به اهلش ارجاع دهید تا آن را حل کنند. متن دینی نیز قرار نیست همه‌اش در مرحله وضوح باشد؛ مثلاً در مورد بداء بیست ویژگی مطرح شده است؛ ولی گاهی نیز مطلبی گفته می‌شود؛ اما ویژگی‌های آن نمی‌آید. در این موارد است که به مشکل برمی‌خوریم؛ برای مثال درباره اینکه حضرت آدم پیش از اینجا کجا بود که هبوط کرد، متون دینی چندان وضوح ندارد. گاهی نیز روایت‌ها با هم تعارض دارند و هرگز با هم جمع نمی‌شوند.

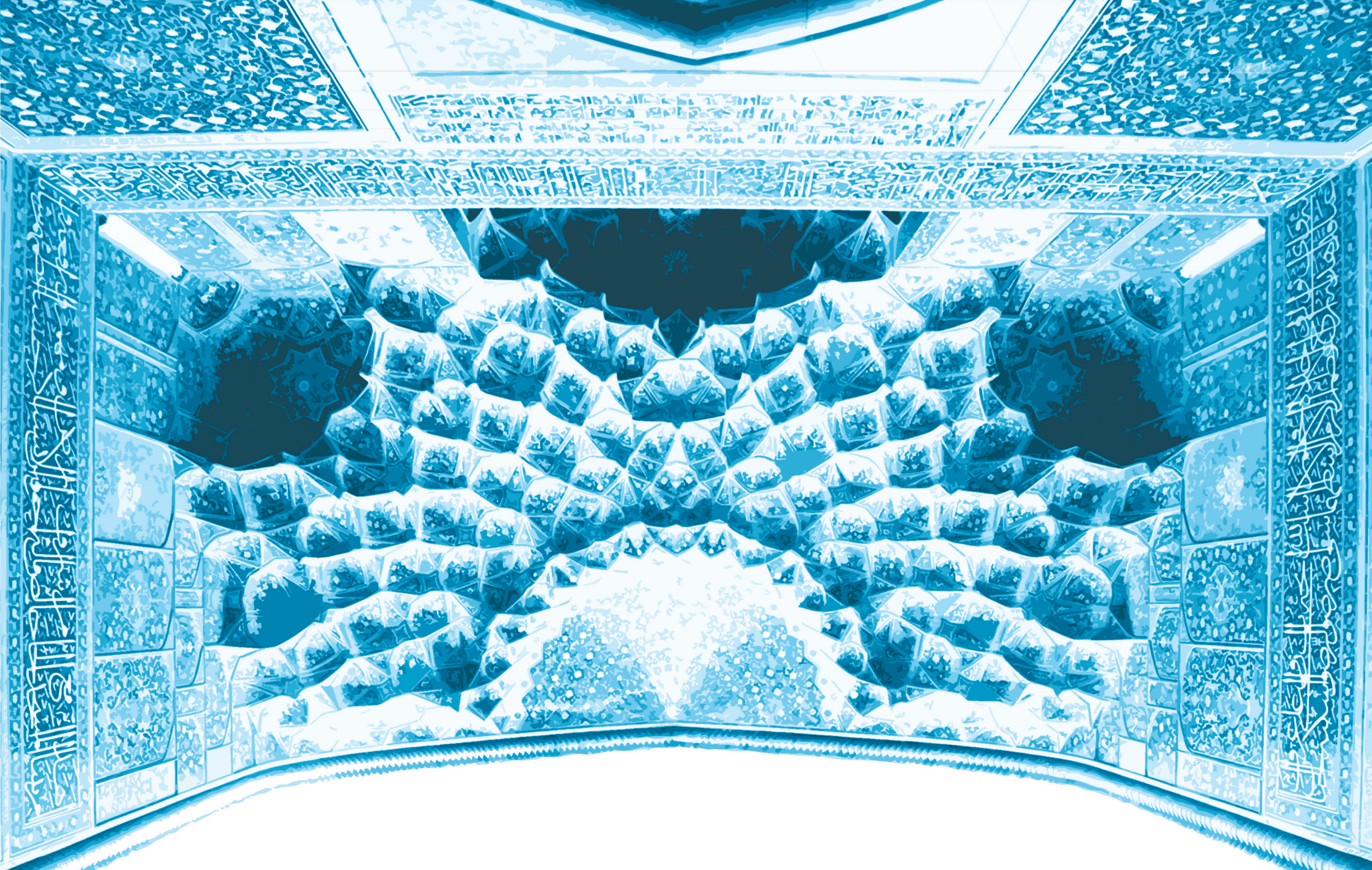
البته تلاش دیگری که باید بکنیم و بسیار مهم است این است که فهمی فیلسوفانه از متون دینی و فهمی منضبط و در عین حال گسترده ایجاد کنیم و اگر تمام ادعاها فراهم آید، می‌تواند فیلسوف مسلمان را در تحلیل‌ها، استدلال‌ها، فهم فضاها و رفتن به فضاهای جدید بسیار کمک کند؛ از این رو معنایی که به آن استناد می‌کنند و می‌گویند امتناع در تفکر لازم می‌آید، به باور من برعکس است.



■ بحث معرفت نفس در فلسفه اسلامی بسیار کم‌رنگ است؛ در حالی که متون دینی بیشتر به معرفت نفس فراخوانده‌اند؛ پس اگر فلسفه اسلامی از دین متأثر بود، باید بیشتر به معرفت نفس می‌پرداخت و نوعی رویکرد اگزیستانسیالیستی پیدا می‌کرد. نظر شما در این باره چیست؟

استاد: نباید در معارف دین مجامله کنیم. در متون دینی مسائل بسیاری مطرح شده است؛ ولی فیلسوف مدعی نیست که عهده‌دار همه این مسائل و بحث احکام شریعت است. ادعای فیلسوف این است که در فضای معارف دین تلاش می‌کند؛ به تعبیر دیگر فیلسوف مسلمان در کار خود به بخشی از متون دینی نظر دارد. سخن فقیه نیز همین است. بخشی از متون دینی هم مباحث سیر و سلوک است که عرفان عملی بدان می‌پردازد. یک بخش هم مباحث حالات روحی انسان و معامله‌های احساسی است که با خدا دارد. در شریعت، بحث‌های احساس، اطمینان قلب و... آمده است که باید به آن بپردازیم و آن را تحلیل کنیم. فلسفه‌ای که اکنون محل بحث ما است، معارف دین را مد نظر دارد. مجامله نکنیم و نگوییم این‌گونه معارف وجود ندارد. اگر وجود دارد، باید کسی عهده‌دار آن باشد. عالِم دینی ما از راه فلسفه اسلامی و عرفان نظری عهده‌دار این مسئله است. اتفاقاً عرفان عملی تا حدودی مباحث مربوط به معرفت نفس را با چنین زاویه دیدی عهده‌دار شده است. دین هم بدان تشویق کرده است؛ اما این‌گونه نیست که فقط به این مسئله تشویق کند.

تلاش‌های علامه طباطبایی و دیگران درباره نشان دادن نقش امام علی(علیه السلام) در فلسفه الهی جالب است؛ برای مثال امیرالمؤمنین می‌فرماید صفت، زائد بر ذات



نیسـت و دلیل آن را هم می‌آورد؛ یعنی بدان اسـتدلال می‌کند. پس این‌گونه نیسـت که دین فقـط بـه احساسـات و حالت‌های ارتباط با خدا دعوت کرده باشـد؛ شـبیه کاری کـه رودلف اتو (Rudolf Otto) در مفهـوم امـر قدسـی کرده اسـت. من کار اتو را خیلی می‌پسـندم، خیلی زیبـا اسـت؛ امـا همه واقعیت نیسـت؛ یعنی تمام مسـئله دین، در احسـاس منحصر نمی‌شـود، بلکـه معرفـت هم جدی اسـت؛ دین بـا گزاره‌های معرفتی ما را به احسـاس دعـوت می‌کند و سـپس مـا را بـه تجربه عملی مثل نماز، روزه و... می‌کشـاند؛ البته احسـاس نیـز در دین وجود دارد و بازکـردن ایـن بـاب اشـکالی نـدارد و من نیز قبـول دارم؛ گرچه معتقدم بخشـی از آن را عرفـان عملی بر عهده گرفته اسـت.

بحث‌هـای موجـود در فلسـفه مـا، الهیات بالمعنی الاخص اسـت. آیـا می‌توان گفـت در الهیات بالمعنی الاعم، فلسـفه اسـلامی و غیر اسـلامی ندارد؟

اسـتاد: حتـی در الهیات بالمعنـی الاعم نیز اسـلامی‌بودن وجود دارد؛ برای مثال مسـئله علم در الهیـات بالمعنـی الاعـم وجـود دارد. بحـث «وجـود مجـرد لمجرد» با مسـئله علـم ربوبی بـه اشـیای مـادی در متـون دینی گـره می‌خـورد. تکامل برزخی بـه الهیات بالمنعـی الاخص مربـوط اسـت؛ ولـی بـا بحث حرکـت در مجـردات گره می‌خـورد و یـا در بحث علیـت که در دوره اسـلامی مطرح شـد. باید گفت بحث خلقت در متون دینی فیلسـوف مسـلمان را به این سـمت کشـانده اسـت. علیت در فلسـفه ما چنان ترقیق می‌شـود که به تجلی می‌رسـد و به بـاور برخـی از بـزرگان، در بحـث خلقـت، متـون دینـی به تجلـی اشـاره دارند. این مسـئله در بسـیاری از مـوارد به‌صراحـت در متون دینی آمده اسـت کـه به الهیات بالمعنـی الاعم مربوط اسـت؛ بعضـی از اینهـا بـه لحـاظ مبانی اسـت؛ مثلاً بعضـی از مبانی واضح اسـت؛ امـا باز هم فیلسـوف مسـلمان بـدان حساسـیت نشـان می‌دهد؛ بـرای نمونه بحث تشـکیک چـرا پیش می‌آیـد؟ چـرا فیلسـوف عالـم را پلکانـی نـگاه می‌کنـد؟ چون هـم خدا، هـم عالم مـاده و هم وسـائطی در ایـن میان مطرح شـده اسـت. با توجه به آیاتـی چون «یدبر الامر من السـماء الی الارض»[۱] و «ان من شـیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»[۲]، فیلسـوف مسـلمان از تک‌تـک ایـن مراحـل، فهمـی پیدا می‌کنـد؛ از ایـن رو احسـاس پلکانی‌بودن هسـتی می‌کند و ایـن بحـث، او را بـه تشـکیک می‌کشـاند، حـال یـا تشـکیک عامـی یا تشـکیک خاصی و یـا تشـکیک در ظهـور؛ یعنـی آن بسـتر را نگـه مـی‌دارد؛ ولی تنها بسـتر نیسـت، بلکه گاهی بـه چیـزی دسـت می‌یابـد که مبنـای دین اسـت؛ مثلا اگر کسـی توحیـد را خوب حـل کند، سـرانجام بـه تجلی می‌رسـد، نه بـه علیت.

از سـوی دیگـر یـک دسـته مبانـی در دیـن مانند نفی شـکاکیت وجـود دارد که هـم بر بحث وجـود ذهنـی و هـم بر وجود خارجی تأثیرگذار اسـت. فیلسـوف مسـلمان همیشـه می‌خواهد رابطـه ذهـن بـا خـارج را برقـرار کنـد؛ به همین دلیـل، یک نوع عینیت درسـت می‌کنـد تا به مشـکل شـکاکیت که با مبنای دینی سـازگار نیسـت، برنخورد؛ یعنی بعضی جاها بسـترهای پشـت‌صحنه‌ای وجود دارد که این سـازگاری را ایجاد می‌کند؛ البته فیلسـوف مسـلمان با طی مراحلـی تـلاش می‌کند تـا سـازگاری به عینیت تبدیل شـود.

بایـد توجـه داشـت اگر کسـی یک متن دینـی را به‌خوبـی ادامه دهـد، لوازم بی‌نهایـت خواهد داشـت؛ هم از نظر مبانی جلو می‌رود و هم از آن سـو بی‌نهایت اسـت. نقص بشـر اینِ اسـت کـه وقتـی سـخن می‌گویـد، نمی‌داند لـوازم سـخنش تا کجا پیـش مـی‌رود. معمـولا تا چند لازمـه را پیـش می‌رویـم؛ ولـی اگر جـدی ادامه دهیـم، به میلیاردهـا لازمه می‌رسـیم که این در عمـل از تـوان بشـر خـارج اسـت؛ ولـی اگـر بـه آن نتایج برسـد، به‌یقیـن درمی‌یابـد که با کجاهـای متـن دینی مخالف اسـت؛ امـا در حال حاضر، برخـی از لوازم یا مبانی وجـود دارد که مـا می‌توانیـم به آن دسـت بیابیم.

در فلسـفه اسـلامی گاهـی بحث‌هایـی نظیر بحـث بـداء وجـود دارد که نوعی ناسـازگاری را نشـان می‌دهـد. نظر شـما در این باره چیسـت؟

اسـتاد: به باور من در بعضی موارد این مسـئله به دلیل وضوح‌نداشـتن در متن دینی اسـت. در مـواردی کـه وضوح هسـت، به شـرط اینکه فیلسـوف منضبط عمل کند و تمـام ویژگی‌ها را به دسـت بیاورد، نمی‌تواند هر سـخنی را بزند و کارش سـنگین‌تر می‌شـود. ملاصدرا در این زمینـه بیـش از دیگران موفق بوده اسـت. نمی‌گویـم ملاصدرا همه راه را رفته اسـت و نظرش صـد درصـد آن چیـزی اسـت کـه در دیـن آمده اسـت. بحـث درباره مقـدار توافق و سـمت و سـوی اسـلامی داشـتن اسـت. به نظـر من در مـورد بـداء هنوز مسـائلی مبهم اسـت و حتی مختصاتـش به‌خوبی بیان نشـده اسـت. در بحث بـداء آنچه به موطِـن پایین‌تر یعنی لوح محو و اثبات مربوط می‌شـود، آسـان اسـت؛ ولی در مورد برخی بداءها انسـان احسـاس می‌کند گویا از صُقـع ربوبـی سـخن به میـان آمده اسـت. در این مـوارد بحث‌ها تا حدودی مبهم می‌شـود.

شـما بحث را به سـمت فلسـفه اولی و فلسـفه متعارف کشـاندید و بحث‌های حکمت عملی مانند فلسـفه سیاسـت و فلسـفه اخلاق را مطـرح نکردید. چرا؟

استاد: نباید از آنچه بر فلسفه اسلامی گذشته است، غفلت کنیم؛ مثلاً سهروردی در منطق ارسطویی، مقداری دست برد؛ ولی بعدها این حرکت متوقف شد؛ در حالی که اگر ادامه می‌یافت، خیلی حرف‌ها زده می‌شد.

در مورد اخلاق باید گفت ما اخلاق ارسطویی را گرفتیم و از طرفی متون شریعت را هم به آن افزودیم. بیشتر فیلسوفان ما که اخلاق ارسطویی را آوردند، ذیل هر بحث، چند حدیث هم نقل کردند. تا این مقدار کار شد؛ ولی چنین نبود که موضوعی در باب فلسفه اخلاق و سیاست را مطرح کنند و بزرگان در سده‌های بعدی در مورد آن، کار کنند و تحلیل ارائه دهند. می‌توان پیشنهاد کرد از این به بعد، اخلاق و فلسفه سیاست را گسترش دهیم؛ البته با همین ضوابطی که گفته شد باید تلاش عقلانی کنیم؛ اگرچه به اعتقاد من، روش عقلانی در فلسفه اولی با روش عقلانی در این بحث‌ها تا حدودی فرق دارد. باید در کنار تلاش عقلانی به متون دینی هم مراجعه کنیم. متون دینی هم ضوابطی دارد؛ مثلاً آیا لزومی دارد که درباره فلسفه سیاست، مطلب صریحی داشته باشیم؟ چه باید کرد؟ آنجا ضوابط خاصی دارد؛ مثلاً پیشنهاد شده بود که در مجموع، احکام شریعت در پشت صحنه، مبنایی در فلسفه سیاسی دارد.

باید این‌گونه جلو رویم و مبانی دینی را در این‌باره پیدا کنیم، نه اینکه مثلاً لفظ بیعت را از متون دینی بیاوریم و بی‌مقدمه در فلسفه سیاسی استفاده کنیم. باید فهم منضبط را گسترش دهیم و از سوی دیگر با خواندن فلسفه‌های سیاسی، فضای کار و شیوه‌های تحلیلی و نوع ورود و نتیجه‌گیری مباحث را بیاموزیم؛ البته باید تذکر دهم که از همان ابتدا بعضی از فلسفه‌های سیاسی در سنت اسلامی اساساً پذیرفته‌شده نیستند و با روح آموزه‌های دینی نمی‌سازند. باید بررسی کنیم آیا نظریه‌هایی که می‌پذیریم با فهم منضبط دینی سازگارند یا خیر. اگر ناسازگاری وجود دارد، باید آن را برطرف کنیم. با چنین کاری، سازگاری و همدلی با متون دینی ایجاد می‌شود و فلسفه سیاسی اسلامی شکل می‌گیرد و در عین حال، تلاشی عقلانی نیز صورت خواهد گرفت.

البته من تأکید می‌کنم آنچه متون دینی در مورد عقل گفته است، در مورد عقل دیگری است. یکی از مشکلات کار ما همین است. مثلاً باید دید مراد از حسن و قبح که در اخلاق مطرح می‌شود، کدام مفاهیم است؟ آیا معقول اولی است یا معقول ثانی منطقی یا فلسفی؟ بسیاری گفته‌اند این بحث‌ها، جزو معقولات ثانی فلسفی است؛ ولی به گمان من، جای تأمل و بررسی دارد و باید بیشتر اندیشید. حتی اگر معقول ثانی فلسفی باشد، باید مشخص شود از کدام نوع معقولات ثانی فلسفی است؛ چرا که معقولات ثانی فلسفی بر دو دسته‌اند. این بحث‌ها هنوز بررسی نشده است. ما در مابعدالطبیعه بسیار غنی‌ایم و می‌توانیم تقریباً از تمام مفاهیم تحلیل ارائه دهیم؛ اما خیلی از کارها در فلسفه‌های مضاف نشده است. فیلسوفان ما تا اینجا رفته‌اند؛ ولی ما آن را ادامه نداده‌ایم.

■ **فلسفه اسلامی با فلسفه های دیگر چه نسبتی باید برقرار کند؟**

استاد: به باور من فلسفه اسلامی باید تمام فلسفه‌های موجود را در خود هضم کند، نه اینکه آنها را قبول کند. باید این فلسفه‌ها برای او مایه پرسش شود. حتی باید فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی را بخوانیم و آنها را به معنای واقعی هضم کنیم؛ یعنی باید جزو فلسفه ما بشود و بفهمیم در کجا از آن فاصله داریم. باید فلسفه کانت را بخوانیم و ببینیم در کجاها از آن فاصله داریم؛ برای نمونه بحث‌های کانت در عقل شهودی، در کار فیلسوفان مسلمان می‌آید. سهروردی تمام فلسفه‌هایی را که در دوره خودش می‌شناخت، وارد فلسفه‌اش کرد و آنها را در فلسفه خود هضم کرد. برخی از آقایان، نوع هضم‌کردن او را قبول ندارند؛ ولی وی در بازسازی فلسفه‌ها این کار را کرده است یا مثلاً مشکل هایدگر در کجا است؟ مشکل بحث‌های هرمنوتیک و نظریه‌هایی مثل نظریه گادامر در کجا است؟ عصر موجود، عصر مشعشعی است. اگر ما همین سنت فلسفی و همین فهم متون دینی و همین راه پیموده‌شده را داشته باشیم و تمام این فلسفه‌ها را بیاوریم، بی‌گمان این مسائل از دو هزار تا به ده هزار تا می‌رسد و گسترش می‌یابد. فیلسوف مسلمان باید راه را ادامه دهد و تعارض‌ها را پیدا کند و با بررسی مجدد و چینش صحیح مقدمات، به‌تدریج به آنچه می‌خواهد برسد.

عصر موجود، عصر مشعشعی است. همین امروز در فلسفه ما جوانه‌هایی وجود دارد که شگفت‌آور است. امروزه



ما ادعایمان این است که منطق، منطق عام است؛ اما در عین اینکه منطق عام داریم، منطق مشائی داریم با اصول خاص خودش، منطق اشراقی داریم با اصول مخصوص به خودش و حتی می‌توانیم مدعی شویم منطق صدرایی داریم با اصول و ضوابط ویژه.



بحث‌های فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق ما جوانه زده است. عالمان گذشته ما در باب اخلاق، یک بار سودگروی را توضیح می‌دهند و بار دیگر، وظیفه‌گروی را و هر بار به گونه‌ای سخن گفته‌اند؛ زیرا به طور فنی نظریه‌های مختلف به صورت یک علم خاص مد نظر نبوده است. طبیعت مباحث به صورت خام مطرح بوده است.

■ **شاید بتوان در این زمینه که فهم فیلسوفان به هستی‌شناسی دینی تعیّن می‌بخشد، این سخن علامه طباطبایی را برای تأیید آورد که «تا این فلسفه خوانده نشود، بسیاری از آیات و روایات فهمیده نمی‌شود». نظر شما در این باره چیست؟**

استاد: این به معنای تعیّن نیست. ما تعبیر می‌کنیم تا کسی فقه و اصول نخواند، منظور روایات استصحاب را به‌خوبی نمی‌فهمد. این بدان معنا است که کسانی که این پختگی را پیدا می‌کنند، وقتی به روایات استصحاب می‌رسند، معنایش را می‌فهمند. ظهورگیری آن هم، همان روال را دارد. در مورد فلسفه نیز، افزون بر سخن علامه طباطبایی، آیت‌الله حسن‌زاده آملی هم فرموده‌اند: «اگر می‌خواهید معارف دین را خوب بفهمید، باید فلسفه و عرفان بخوانید»؛ زیرا ما را به فضایی هستی‌شناختی می‌برد که در آن، ملائکه، خدا، معاد و... مطرح است؛ به تعبیر دیگر فلسفه و عرفان نوعی پختگی برای انسان می‌آورد. متن دینی برای ما راهنما است، نه اینکه چون من این‌گونه فهمیدم، آن را تعیّن می‌دهم. با خواندن فلسفه و عرفان اسلامی که آهسته‌آهسته خود را به آموزه‌های دینی نزدیک کرده است، وزانتی پیدا می‌کنیم که اگر این کارها را نمی‌کردیم، آن قوت را نداشتیم؛ همچنان که فقیه باید کار فقهی و اصولی کند تا آن پختگی لازم حاصل شود. به وقتش ظهورگیری هم می‌کند؛ یعنی نمی‌گوید من این متن دینی را تعیّن می‌دهم، بلکه می‌گوید من به جایی رسیده‌ام که متن دینی را خوب می‌فهمم؛ یعنی متن دینی منفعل نیست، بلکه فاعل و راهنما است، نه اینکه توده مبهمی باشد که من آن را تعیّن دهم. این را من قبول دارم، با این شرط که دین را از فاعل و راهنما بودن نیندازید.

مگر ممکن است دین که ادعای اصلی آن معارف است بگوید من حرف‌هایی می‌زنم و شما هر گونه خواستید آن را بفهمید. ما فهم معارف دین را به برکت عرفان و فلسفه به جایی رسانده‌ایم که بسیار غنی است.

فیلسوف مسلمان با فهمیدن آموزه‌های دینی و معارف دین به اسلامی‌کردن فلسفه می‌پردازد؛ ولی اینکه بگوییم عنصر یونانی بودن مانده است، باید گفت اصل عنصر یونانیت، یعنی روش آن باقی مانده است. عنصر اصلی و شاکله تفکر یونان، عقلانی بودن آن است. آیا دین بر این صحه می‌گذارد؟ اگر دین راه عقل را ببندد و خودش هم از این راه نرود و توصیه هم نکند، آن‌گاه باید بگوییم هر کس به روش عقلی زحمت بکشد، هرگز در راه شریعت نیست؛ مانند کسانی که برای اثبات بی‌فایده بودن فلسفه و اصل‌بودن شریعت، از بحث شکاکیت غربی استفاده می‌کنند و می‌گویند: همه چیز بی‌ارزش است. پس فلسفه را کنار بگذارید و دنبال شریعت بروید؛ اما باید از اینان پرسید شما چگونه شریعت را قبول کرده‌اید؟ وقتی راه معرفت را می‌بندید، شریعت هم جزو آن است. اگر به فرض بگویید متن دینی با شکاکیت می‌سازد، پیامدهای این امر بسیار ناگوار و ناصواب خواهد بود.

بنابراین اصل عنصر یونانی بسته به عقلانیت آن است و اگر آن عنصر عقلانی را دین پذیرفته است، چرا ما نپذیریم؟ شواهد فراوانی از آیات و روایات وجود دارد و تأکیدهای عارفان ما در این زمینه بسیار است. در سنت اسلامی، عقل، دل و قرآن به هم گره خورده و اصلش هم به شریعت برمی‌گردد. شریعت این درهم تنیدگی را ایجاد کرده است و این سبب شد که فیلسوف مسلمان به‌تدریج به این سو کشیده شود. متن دینی حس و عقل و شهود را می‌پذیرد؛ پس موارد توجیه‌پذیری را باید گسترش داد. قرار نیست هر آنچه از یونان آمده است، با شریعت نسازد. این دستگاه از اسلامی‌بودن نمی‌افتد، به شرط آنکه فضای عقلانی و مفاهیمی که داریم با واقع و شریعت بسازد که اگر این شرط محقق شود، برای ما کافی است.

پی‌نوشت:
۱. سجده: ۵.
۲. حجر: ۲۱.

* برگرفته از کتاب چیستی فلسفه اسلامی؛ انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.





فلسفه و منطق

حجت‌السلام والمسلمین عسکری سلیمانی امیری*

اشاره
ما ادعایمان این است که منطق، منطق عام است؛ اما در عین اینکه منطق عام داریم، منطق مشایی داریم با اصول خاص خودش، منطق اشراقی داریم با اصول مخصوص به خودش و حتی می‌توانیم مدعی شویم منطق صدرایی داریم با اصول و ضوابط ویژه. این منطق‌ها در اصول عام منطق مشترک‌اند و همه قبول دارند قیاس یا اقترانی است یا استثنایی. اگرچه هر اندیشه‌ای باید منطق عام را به کارَ گیرد، ممکن است روش‌های متفاوتی هم داشته باشد؛ مثلاً ممکن است منطق اشراقی برای تسهیل در کار، در صورت برهان‌ها از روش خاصی پیروی کرده باشد؛ اما منطق مشایی چنین کاری نکند؛ اما اجمالاً همه منطق عام را دارند.

* حجت‌الاسلام و المسلمین عسکری سلیمانی امیری، مدرس و محقق منطق، فلسفه و کلام اسلامی است. کتب و مقالاتی چون سرشت کلیت و ضرورت، منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به ضمیمه روش‌شناسی علوم، تصور و تصدیق از دیدگاه صدرالمتألهین و تقریری بدیع از برهان صدیقین علامه طباطبایی از آثار علمی ایشان است.

■ رابطه و نسبت دو علم فلسفه و منطق چیست؟

اســتاد: پیش‌فرض ما این اســت که فلســفه و منطق اگرچه دو علم‌انــد، بــا هم ارتبــاط دارند. حال پرســش این اســت که ایــن دو چــه نــوع ارتباطــی دارنــد و تقابــل و تأثیــر و تأثر آنها چگونــه اســت. برگردیــم به ســؤال اصلــی و ریشــه‌ای اینکه نســبت علم فلسفه و منطق چیســت. وقتی واژه نسبت و ربط را بــه کار می‌بریــم، می‌توانیــم بگوییــم یکی از چهار نســبت عمومــی کــه در منطق بیان شــده، بیــن این دو برقرار اســت: تســاوی، عمــوم و خصــوصٍ مطلــق، عموم و خصــوص من وجــه یــا تبایــن. گویا اجمــالا قبــول داریم که نســبت این دو علم، نســبت تباین اســت؛ امــا در عین حال بی‌ارتبــاط به هم نیســتند و تأثیــر و تأثری نســبت به هــم دارند. پس پرســش ایــن اســت کــه آیا نسبت‌شــان تباین اســت یا خیــر؛ قضاوت کــردن در ایــن زمینــه مقــداری دشــوار اســت. از اینجــا وارد مســئله ای ریشــه‌ای‌تر می‌شــوم و بعــد جایگاه منطــق را در این مســئله نشــان می‌دهم و بعد نســبت تأثیر و تأثر را مورد بحــث قــرار می‌دهم. بحث در این اســت کــه منطق به‌عنوان یــک علــم، چه جایگاهــی در میان علــوم حقیقــی دارد. علوم حقیقــی یــا به تعبیر دیگر حکمــت را دو قســم کرده‌اند؛ یعنی حکمت و فلســفه به معنای عام بر دو قســم اســت: حکمت و فلســفه نظری و حکمت و فلســفه عملی. بعد به طور طبیعی شــاخه‌های ایــن دو حکمــت را مــورد ملاحظــه قــرار داده‌اند. در حکمــت عملــی می‌گویند ســه علــم داریم: اخــلاق، تدبیر منزل و سیاســت مدن.

در علــم اخــلاق مجموعه مباحثی بررســی می‌شــود که ناظر بــه عمــل فردی اســت؛ اما مســائل نظری دیگری نیــز وجود دارد کــه ناظــر به عمل انســان اســت، اما نه عمل شــخصی، بلکــه به‌اصطلاح مربوط به مســائل اقتصادی انســان اســت. از ایــن امــور تحــت عنــوان تدبیــر منزل بحــث می‌شــود. باز مســائل دیگری وجود دارد که ناظر به عمل انســان اســت، اما در حیطــه‌ای بزرگ‌تــر از منــزل، یعنی جامعــه و تحت عنوان سیاســت مدن یا آیین شــهرداری یــا کشــورداری از آن بحث می‌شــود. از یــک روســتای کوچــک گرفتــه تــا یــک کشــور بــزرگ یــا حتــی کل کره زمیــن را شــامل می‌شــود؛ البته اگر حکومت واحدی تشــکیل شــود. اکنون پرســش این است که منطــق کجــای این منظومــه قــرار دارد. آیا جزو یکــی از این ســه شــاخه اســت یا جزو شــاخه چهارم حکمت عملی است. بعضــی اجمــالاً می‌گویند منطــق جزو حکمت عملی اســت؛ ولــی فیلســوفان و منطق‌دانــان مــا نظرشــان ایــن اســت که منطــق یکی از علوم نظری اســت. در اینجــا از این می‌گذریم کــه برخی حتــی در علم‌بودن منطق نیز تشــکیک کرده‌اند و می‌گویند منطق ابزار اســت. گویا اگر ابزار شــد، علم نیســت. گفتنــی اســت در بحثهای مقدماتــی و مدخل علم منطقِ این بحــث را مطــرح می‌کننــد که منطق بــا ابزار اســت واقعاً علم اســت یعنی علمی اســت که ابزار علوم اســت.

اکنــون اگــر بپذیریــم کــه منطــق علــم اســت و جزو شــاخه حکمت نظری علوم اســت، باید پرســید در کدام از تقســیمات علــوم نظــری قــرار می‌گیــرد. حکمت و فلســفه نظری، ســه شــاخه دارد: یک شــاخه فلســفه اولی یا متافیزیک اســت که راجــع بــه هســتی بــه طــور کل بحــث می‌کنــد. شــاخه دوم فلســفه وســطی یــا ریاضیــات که موضــوع آن کــم متصل و کم منفصل اســت و شــاخه ســوم فلسفه ســفلی یا طبیعیات اســت که موضوع آن جســم از جهت حرٍکت و ســکون است. فیلســوفان و منطق‌دانان ما گفتند قطعاً منطق جزو ریاضیات و طبیعیات نیســت؛ زیرا موضوع آن نه کم اســت و نه جســم. آن‌گاه این ســؤال مطرح می‌شــود که آیا منطق بایســتی جزو فلســفه اولی باشــد یا شــاخه چهارم از علوم نظری؟ ابن‌سینا و ملاصدرا این ســؤال را مطرح کرده‌اند. پرســش این اســت که جایــگاه منطق در علــوم نظری و حکمت نظری کجا اســت. آیا شــاخه‌ای از فلســفه اولی اســت؟ یا شــاخه مستقلی است؟ ممکــن اســت برخی به این نظر گرایش را داشــته باشــند که موضــوع علم منطــق، معقول ثانــی منطقی اســت و موضوع علم فلســفه وجود اســت و مفهوم وجود یکــی از معقول ثانی فلســفی اســت؛ بنابرایــن فلســفه و منطــق دو علم‌انــد؛ اما از نظــر ابن‌ســینا و ملاصــدرا، دو فیلســوف بــزرگ اســلامی، منطــق شــاخه‌ای از فلســفه اولی اســت. اگر موضوع فلســفه اولی موجود اســت، یکی از شــاخه‌های موجــود بماهو موجود، احکام اندیشــه اســت. اندیشــه نیز حقیقتی اســت که ناظر به ذهــن ما اســت. ذهن چطــوری معلومــات را ترکیب می‌کند و بــه مجهــول می‌رســد؟ آیا ذهن حقیقــت و وجودی اســت در عالــم یــا نــه؟ از طرفــی پذیرفتیم کــه منطق از علــوم نظری اســت. وقتــی منطق از علوم نظری اســت، و علــوم نظری در تقســیم اولیه سه شاخه بیشتر نداریم: فلسفه اولی (متافیزیک یــا علــم کلی)، فلســفه وســطی (ریاضیات) و فلســفه ســفلی (طبیعیــات). قطعــاً منطــق جزو دو شــاخه اخیر نیســت؛ پس داخــل در فلســفه اولی اســت. موجود بماهــو موجود به معنای عامــش شــامل احکام و قواعد ذهن اســت و ملاصــدرا اصرار می‌ورزد که فلســفه اولی عام و فراگیر اســت و بخشــی از این موضــوع فراگیــر، علــم منطق اســت که خصــوص معقولات ثانیــه فلســفی اســت. گفتنی اســت معقول ثانــی منطقی زیر مجموعه معقول ثانی فلســفی اســت که موضوع فلسفه است و در کتاب‌هــای فلســفی مثــل آثــار ملاصــدرا به‌صراحت به این نکته اشــاره شــده اســت که معقول ثانی فلســفی معنای عامــی دارد. چیزی که معقول اولی نیســت، خــودش دو گونه اســت. یکی معقــول ثاتی منطقی که موضــوع علم منطق را تشــکیل می‌دهــد و دیگری کــه در علم فلســفه از آنها بحث می‌شــود، مثل الهیــات و احــکام عمومی وجود بماهــو وجود.

■ در اینجــا اشــکالی بــه ذهن متبــادر می‌شــود و آن ایــن اســت کــه معقــولات ثانــوی منطقی مثــل نوع و جنــس و فصــل از احــکام وجــود نیســتند، بلکــه از احــکام ماهیت‌انــد. می‌گوییــم الانســان نــوع، الحیــوان جنــس. اینهــا وصــف ماهیت‌اند نــه وجود؛ پــس چگونه می‌گوییــد در منطق نیــز از احکام وجود بحث می‌شــود؟

اســتاد: ایــن بحــث برمی‌گــردد بــه بحث‌هــای تخصصــی فلســفه اینکــه وقتــی از ماهیت حــرف می‌زنید، نحــوه وجود آن چگونــه اســت و روابــط ماهیــات با هــم چیســت. از اینها در فلســفه بــا یــک نــگاه بحــث می‌شــود و در منطق نیــز از نگاهــی دیگر. اگر حیث اســتنتاج و تعریــف را در نظر بگیرید می‌شــود منطــق. حــال ایــن فیلســوف اســت کــه بحــث می‌کنــد جایــگاه وجــودی چنیــن چیــزی کجــا اســت و این معقــول ثانــی کــه قرار اســت موضــوع منطــق قرار گیــرد در کجــا موجــود اســت. آیا وجــود خارجــی دارد یا وجــود ذهنی؟ چنین بحث‌هایی بر عهده فیلســوف است. پس فیلســوف از همــه چیــز بحــث می‌کند، از معقــول ثانی منطقــی نیز بحث می‌کنــد. معقــول ثانــی منطقــی جایگاهش در نظام فلســفی کجا اســت؟ او احکامی که در منطق مطرح اســت را بررســی نمی‌کنــد و نمی‌گویــد کــه برهــا ن چیســت و چه شــرایطی دارد ایــن کار منطــق‌دان اســت. فیلســوف می‌گویــد برخی از حقایــق هســتی در تقســیم‌بندی کلــی از نــوع وجــود ذهنی و علــم حصولی‌انــد و علــم حصولــی در ترکیباتــش بــه علوم حصولــی دیگری می‌رســد کــه اصطلاحا تعریف یا اســتدلال اســت و بــا ایــن توضیح بــاب موضوع منطــق باز می‌شــود و منطــق‌دان از ایــن بــه بعــد در منطــق می‌آیــد انــواع تعریــف و اســتدلال، شــرایط و موانــع تعریــف و اســتدلال را بررســی می‌کنــد. بنابرایــن فیلســوف ابتدا موضــوع علم منطــق را در فلســفه تبییــن می‌کنــد و منطــق‌دان پــس از آن می‌آید علم خــودش را کشــف می‌کنــد و تدویــن می‌نماید.

■ منتهــا کســی می‌توانــد بگویــد چنیــن چیــزی از جهــت وجــود حکم خاصــی نــدارد و از مفاهیم ذهنی است.

اســتاد: اشــکال نــدارد. از همــان جهتــی کــه منطــق‌دان از موضــوع خودش بحث می‌کند، فیلســوف نیــز بحث می‌کند. اگــر بنــا باشــد موضــوع فلســفه خصــوص معقــولات ثانوی خاص باشــد نه عام، نباید فیلســوف دربــاره چنین بحث‌هایی گفتگــو کنــد؛ در حالــی کــه دربــاره موضــوع منطــق و اینکه جایــگاه وجــودی آن چیســت بحــث می‌کنــد؛ همان‌گونه که جایگاه وجودی ســایر اشــیا را نیز مشــخص می‌کنــد و درباره موضوعــات علوم مختلف بحث می‌کنــد. اینها نکات ظریفی اســت که در مباحث فلســفی بــه آن پرداخته می‌شــود. جناب ملاصــدرا در اواخــر جلــد یــک *اسفار* دربــاه موضــوع منطق بحــث می‌کنــد و می‌گویــد که موضــوع آن چیســت و اینکه فیلســوف چگونه باید دربــاره حیثیت وجــودی آن بحث کند.





این فیلسوف است که پایه‌های اصلی منطق را طراحی می‌کند و سپس در خود منطق گسترش می‌یابد؛ مثلاً اصل «تعریف» را فیلسوف طراحی می‌کند؛ اما اینکه تعریف پنج قسم دارد بر عهده منطق‌دان است و او است که قواعد جزئی‌تر را بررسی می‌کند.



اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که فلسفه و منطق چه تأثیر و تأثری نسبت به یکدیگر دارند. اگر پذیرفتیمِ موضوع فلسفه عام است و موضوع منطق خاص و مندرج در آن موضوع عام است، طبیعتاً هرگاه بخواهیم به مسائل فلسفی بپردازیم و درباره آن بنویسیم، باید در فصلی از آن، منطق بخوانیم. پرسش این است که چرا چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد. نکته این است که چون منطق علم ابزاری است، در همه دانش‌ها کاربرد دارد و علمی منسجم و منضبط است؛ به همین دلیل علما از ابتدا این‌گونه تشخیص دادند که مباحث آن را جدا مطرح و از آن بحث کنند، نه اینکه اقتضای این علم چنین است که جدا باشد. اقتضای فلسفه اولی این است که همان‌طور که یک بخش و شاخه‌اش علم‌النفس می‌شود و یک شاخه‌اش الهیات بمعنی‌الاخص و یک شاخه‌اش ممکن است یک فلسفه مضاف باشد، یک شاخه‌اش نیز فلسفه منطق خواهد بود. آن‌گاه در چنین بخشی، از قواعد کلی منطق بحث می‌شود.

بعد از اینکه از قواعد کلی آن بحث شد، آن‌گاه می‌توان منطق را به صورت شاخه‌ای مستقل مطرح کرد. اتفاقاً از قدیم ارسطو به صورت شاخه‌ای مستقل از آن بحث کرده است. شاید یکی از دلایل اینکه برخی در علم‌بودن منطق اشکال کرده‌اند همین باشد که منطق از ابتدا جدا از شش شاخه نظری و عملی مطرح شده است. سه شاخه عملی و سه شاخه نظری وجود داشت و منطق که جدا از آن دو دسته شاخه‌ها بود. و این جدایی منطق سبب شد که گویا منطق علم نیست و ابزار است. باید توجه داشت این ابزار از سنخ علم است و اکنون که از سنخ علم است، فیلسوف باید جایگاهش را در دو شاخه عملی و نظری پیدا کند. برخی تمایل دارند منطق را در حوزه عمل بگنجانند و آن را قسم چهارم از علوم عملی بدانند. برخی دیگر نیز تمایل دارند آن را قسمی از فلسفه اولی بدانند؛ منتها از ابتدا از این علم به صورت جداگانه بحث شده است و دلیل آن این است که مباحث منطق از مبادی بسیار بدیهی در حوزه فلسفه اولی نشئت می‌گیرد و نیازی به این نبوده که فیلسوف آن مبادی را تنقیح و چارچوب اولیه‌اش را مشخص کند.

چه منطق را علم نظری مستقل و چه شاخه چهارم از حکمت نظری یا از فروعات فلسفه اولی بدانیم، سؤال بعدی ما این است که فلسفه اولی و منطق چه ربط و نسبتی با یکدیگر دارند؛ البته بیانی که عرض خواهم کرد، نشان می‌دهد منطق مستقل نیست و از فروعات است. فلسفه اولی پایه‌های اولیه هر علمی را ترسیم می‌کند، چه ریاضیات باشد، چه طبیعیات و چه حکمت‌های عملی. بعد از آنکه پایه‌های اولیه تعیین شد، آن‌گاه هر علمی شاکله خاصی به خودش می‌گیرد و صاحبان آن علم، آن علم را بسط و گسترش می‌دهند. همانطور که اشاره کردیم فیلسوف باید نشان دهد که انسان دارای ذهن است و این ذهن معلومات را کسب می‌کند و در بین این معلومات ارتباط برقرار می‌کند و علوم را ترکیب می‌کند و از دل این ترکیب به علم جدیدی می‌رسد. فیلسوفِ باید چنین چیزی را تنقیح کند؛ البته به شرط آنکه بدیهی نباشند؛ اما اگر این امور نسبتاً بدیهه باشند، فیلسوف در مسائل فلسفی از آنها بحث نمی‌کند. ماهیت کار این است که ابتدا اینها بحث کند و بعد منطق‌دان در ادامه منطق را تدوین کند.

هر علمی موضوعی دارد و منطق هم موضوعی دارد. موضوع منطق، معقول ثانی منطقی است. آیا قواعد منطق چنین چیزی را مشخص کرده است؟ در پاسخ باید گفت هنوز قواعد منطق شکل نگرفته است و ما هنوز در فضای مدخل منطق هستیم بنابراین ممکن نیست که خود منطق، موضوع خودش را مشخص کند؛ بنابراین این بحث باید در جای دیگری مطرح شود. اگر در مدخل منطق هم این مباحث را مطرح می‌کنیم، در واقع کار فلسفی کرده این و بحث ما از سنخ فلسفه منطق است و روشن است که فلسفه منطق شاخه این از فلسفه است. بنابراین این فیلسوف استِ که پایه‌های اصلی منطق را طراحی می‌کند و سپس در خود منطق گسترش می‌یابد؛ مثلاً اصل «تعریف» را فیلسوف طراحی می‌کند؛ اما اینکه تعریف پنج قسم دارد بر عهده منطق‌دان است و او است که قواعد جزئی‌تر را بررسی می‌کند و به شرایط و ضوابط و اقسام می‌پردازد و لغزش‌های احتمالی در حِوزه تعریف را بررسی می‌کند. مشابه همین بحث، در حوزه استدلال مطرح می‌شود؛ مثلاً فرض بفرمایید ما قبول داریم با کنار هم گذاشتن برخی باورها، به باورهای جدید می‌رسیم. این مسئله ضابطه و چارچوبی بدیهی دارد. فیلسوف این چارچوب بدیهی را طراحی می‌کند و بعد می‌گوید اغراض شما می‌تواند متفاوت باشد؛ در یک جا بایستی به یقین برسید؛ اما در جای دیگر، یقین لازم نیست و می‌توانید از مسلمات استفاده کنید. بعد از اینکه فیلسوف چارچوب‌های کلی را در اختیار منطق‌دانان قرار می‌دهد، آنان اقسام منطق صورت را مشخص می‌کنند و نتیجه می‌گیرند در منطق دست‌کم دو نوع استدلال داریم: قیاس یا استقرا. در فضای دقیق منطقی بازگشت تمثیل به ترکیب قیاس و استقرا است؛ بر همین اساس می‌گوییم دو نوع استدلال داریم، قیاس و استقرا. علاوه بر این منطق‌دانان صورت استدلال را به مباشر و غیر مباشر که همان قیاس و استقرا و تمثیل است تقسیم می‌کنند. آن‌گاه تقسیمات دیگر استدلال مباشر می‌آید و مباحثی چون تقابل در قضایا، عکس مستوی، عکس نقیض موافق و مخالف، نقض محمول و نقض تام و نقض موضوع و قواعد فرعی‌تر. آنچه گفتیم به لحاظ صورت بود. به لحاظ ماده نیز مباحث صناعات خمس مطرح می‌شود و در هر صنعتی، مسائل ریزتر آن بررسی می‌شود.

پس تعامل فلسفه با منطق این است که فلسفه اصول کلی و مبادی را طراحی می‌کند و بعد منطق‌دان عهده‌دار تفصیل آن می‌شود؛ از این جهت منطق‌دان و منطق وامدار فلسفه است؛ اما پرسش این است که آیا فلسفه بعد از ترسیم این قواعد به خود منطق محتاج است یا خیر؟ در پاسخ باید گفت بله. فیلسوف در سایر مسائل فلسفی نیاز به استدلال و تعریف دارد و باید از انواع استدلال و تعریف برای مسائل خودش استفاده کند که در منطق تنقیح شده است؛ پس فیلسوف تابع منطق‌دان خواهد بود. پس فیلسوف طرح اولیه را به منطق‌دان می‌دهد و منطق‌دان آن را گسترش می‌دهد و سازه منطق را می‌سازد و وقتی آن را ساخت در اختیار صاحبان علوم قرار می‌دهد. از جمله این علوم، خود فلسفه است. وقتی فلسفه بخواهد سازه و ساختمان فلسفه در شاخه های مختلف بسازد، محتاج به قواعد منطق است. قواعد منطق سازه منطق است. پس فیلسوف بایستی این سازه را به‌عنوان ابزار در اختیار داشته باشد تا فلسفه خودش را پیشرفت دهد. این تعامل عمومی منطق با هر علمی است، از جمله خود فلسفه که منطق در پایه‌های اصلی‌اش وامدار آن است.

■ اینجا سؤالی مطرح می‌شود؛ وقتی منطق هنوز پایه‌های برهان را برای فلسفه منقح نکرده است، ما چگونه اصول ابتدایی را از خود فلسفه می‌گیریم؟

استاد: بله، این یکی از نکاتی است که امروزه در حوزه معرفت‌شناسی زیاد به آن اشاره می‌کنند. من هم به کتاب *آموزش فلسفه* ارجاع می‌دهم و نکته‌ای را که در آنجا گفته شده، در اینجا خدمت شما عرض می‌کنم. نیاز منطق به فلسفه، نیاز فلسفه به منطق، نیاز منطق به معرفت‌شناسی، نیاز معرفت‌شناسی به منطق و همین‌طور نیاز فلسفه به معرفت‌شناسی و نیاز معرفت‌شناسی به فلسفه، طرفینی است و نکته اساسی در این مسئله این است که این نیازها در حوزه‌های بدیهی است؛ بنابراین مشکل‌ساز نخواهد بود؛ یعنی فیلسوف بر اساس قواعد بدیهی عقل، پایه‌های اول منطق را طراحی می‌کند و در اختیار منطق دان می‌دهد و منطق‌دان آن را به تفصیل در می‌آورد.

■ در منطق همان قواعد بدیهی را بازگو می کنیم؟

استاد: همان قواعد بدیهی تحلیل می‌شود و بسط داده می‌شود و شرایطش گفته می‌شود؛ مثلاً در منطق درباره شکل اول قیاس بحث می‌شود. شکل اول در واقع یک قانون بدیهی عقل هر بشر و هر صاحب عقلی است. در حقیقت، اصل علم به شکل اول از قبل موجود بوده و انسان بطور فطری آن را دارد پسٍ علم به بدیهیات حاصل بوده و به طور فطری در انسان هست و شکوفا می‌شود. اساساً مباحثی که در حوزه بدیهیات مطرح می‌شود، از این قبیل است؛ یعنی منطق نوعی علم تفصیلی آگاهانه‌ای به ما می‌دهد و می‌فهمیم

همه این بدیهیات را به طور ناآگاهانه یا آگاهانه اما به صورت ضعیف‌تر از الان در ما بوده و به طور فطری به کار می‌برده‌ایم. از این جهت هیچ مانعی وجود ندارد که علمی وامدار علم دیگری باشد و در عین حال آن علم از این علم ارتزاق کند.

■ با توجه به اینکه فرمودید اصول اولیه، موضوع و مبادی اصلی منطق را فلسفه تعیین می‌کند و از طرفی فلسفه‌های گوناگونی وجود دارد از جمله فلسفه اسلامی یا غرب، و در فلسفه اسلامی، شاخه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و شاخه‌های دیگر، آیا می‌توان گفت بر اساس فلسفه‌های مختلف، منطق مختلف خواهیم داشت؟

استاد: برای اینکه این سؤال پاسخ درخوری پیدا کند، نیاز به تأمل بیشتر و بررسی همه‌جانبه است. من ابتدا پاسخی اجمالی می‌دهم و این پاسخ اجمالی را در فضای فلسفه صدرایی به تفصیل توضیح خواهم داد. منطق به‌عنوان قواعد عام اندیشه، در دو حوزه تعریف و استدلال است و هر علمی که نیاز به تعریف و استدلال داشته باشد، طبعاً از این قواعد عام استفاده می‌کند. طبق این بیان همه علوم به منطق نیاز دارند، از جمله فلسفه. قواعد منطق نیز قواعد عام فکر است؛ بنابراین نمی‌توانیم بگوییم این فلسفه یا آن فلسفه هر کدام برای خودش علم منطق ویژه‌ای دارد. پس در نگاه کلان به مسئله، همه علوم وامدار منطق‌اند و منطق قواعد عمومی همه علوم است؛ اما معنای این سخن این نیست که هیچ‌گونه منطق خاصی برای گونه خاصی از علم نداشته باشیم. در واقع اگر علوم به دلیل خصوصیت‌های درونی‌شان، محتاج به برخی قواعد خاص اندیشه‌اند، منطق این قواعد خاص را در اختیار آنها می‌گذارد. فرض بفرمایید اگر امروزه در علوم و در حوزه فناوری، با احتمالات سر و کار داریم، طبیعتاً به مباحث احتمالاتی نیازمندیم و این مباحث، قواعد منطق احتمال را لازم دارد. در این حد می‌توانیم بگوییم منطق خاص داریم و امروزه یکی از شاخه‌های منطق، منطق فازی است.

■ آیا در علوم مسائلی کشف می‌شود که به منطق برگردیم و بازنگری کنیم؟

استاد: بله، یک مثال از بحث منطق عام می‌زنم. در منطق عام، مبادی برهان را مطرح می‌کنیم. یکی از مبادی برهان، تجربه است. تجربه ناظر به امور محسوس است و قواعد کلی‌ای که از امور محسوسه استخراج می‌شوند. امروزه علمی به نام فلسفه علم داریم که به روش‌شناسی مسائل علوم تجربی می‌پردازد. اگر به منطق قدیم برگردیم، خواهیم دید که در منطق قدیم استقرا وجود داشت و تجربه که منطق‌دانان می‌گفتند تجربه همان استقرایی است که تحلیل به کار رفته و علت‌یابی شده است. بنابراین تجربه همان استقرای تعلیلی است. در منطق قدیم در همین حد اکتفا شده است؛ اما امروز این همه علوم و فناوری که مبتنی بر حس و تجربه‌اند و می‌خواهند به غایات خودشان برسند، نمی‌توانند به استقرا و تجربه در حد بسیطی که ارسطو و ابن‌سینا مطرح کرده‌اند اکتفا کنند. با آن مقدار تحلیل و بررسی راه به جایی نخواهند برد. لذا بحث تجربه و استقرای تعلیلی را بیشتر مورد مداقه قرار دادند و چه بسا نقد و بررسی‌های جدی در تحلیل‌های منطق‌دانان کرده‌اند و این بحث خود شاخ شاخه‌ای باز کرده تحت عنوان به منطق استقرا و چه بسا شاخه‌های دیگری در کنارش ایجاد بشود، مثلا منطق فازی. در واقع وقتی در علم پیشرفت می‌کنیم و روش خاصی را پیش می‌گیریم، باز این احکام عقلی کلی‌اند که به کمک ما می‌آیند تا در خصوص رشته خاصی با روشی خاص، قواعد خاص منطق را استخراج کنیم. این امکان‌پذیر است. در مجموع می‌توانیم این نکته را بگوییم که به دلیل ویژگی‌هایی که علوم در اثر پیشرفت پیدا می‌کنند، نظرهایی در حوزه عمومی منطق ایجاد می‌شود و شاخه‌های خاص منطق برای علوم خاص پدید می‌آید؛ مثلاً امروزه در منطق‌های جدید، شاخه مستقلی به نام منطق ریاضی تشکیل شده است. مقصود منطق جدید در مقابل منطق قدیم نیست. در یکی از شاخه‌های منطق جدید و منطق ریاضی منطقی است که در خصوص قواعد حاکم بر مسائل ریاضی بررسی می‌کند. مثلا در حوزه نسب عددی یا در حوزه مجموعه‌ها، در ریاضیات، چه قواعدی حاکم است؟ استخراج این قواعد حاکم، منطق مجموعه‌ها یا منطق نسبت‌ها خواهد بود. این دسته از منطق‌ها منطق‌های خاصی است که با پیشرفت حوزه خاصی از علوم، پدید می‌آیند و قواعد آن حوزه را مشخص می‌کنند.

■ همان اندیشه عام در این حوزه‌ها امتداد پیدا می‌کند یا ممکن است نقض شود؟

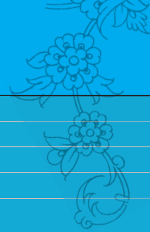
استاد: از آنجا که اندیشه عام، مبانی است، در مسائل امتداد پیدا می‌کند؛ اما وقتی مسائل گسترده می‌شوند، طبعاً نیاز به تجدیدنظر در قواعد عام منطق داریم تا حوزه‌های جدیدتر را حل و فصل کنیم و الزاماً حوزه‌های جدیدتر ناقد منطق‌های قبلی نیستند، بلکه بسط و گسترش آنهایند. منطق عام و عمومی داریم که در همه علوم کاربرد دارد و آن منطق بدیهی است؛ اما در حوزه‌های خاص شاید مسائل ویژه‌ای با عنوان منطق خاص مطرح



کلام رهبری

ضرورت تدوین خلاصه‌ای از افکار فلسفه صدرایی

«ما الان کتابی که بشود از او حاصل و خلاصه افکار صدرالمتألهین را به یکی ارائه بدهیم، نداریم! حاصل مبانی او، مبانی اختصاصی خودش، چی هست؟ من این را به همین آقایانی که این بنیاد ملاصدرا را دارند... پیشنهاد کردم؛ گفتم: بنشینید [و انجام بدهید]؛ این کار، کار سختی هم هست! خود ایشان (ملاصدرا) [نکات جدید فکر خود را] فهرست کرده... خیلی خوب، اینها را باید بردارید [و] شرح بدهید؛ یک بیانی، تبیینی، تبیین اجمالی، به قدری که یک نفری که وارد به این معنا نیست و او استدلالات مفصل را نمی‌داند، بتواند سر در بیاورد که [فلسفه اسلامی] چیست؟ این را بیان کنید [و] شرح بدهید. بگویید یک کتاب هزار صفحه‌ای، هشتصد صفحه‌ای مثلاً درمی‌آید که این می‌شود خلاصه افکار ملاصدرا! این را منتشر کنید».



شـود؛ نمونـه آن علـم اصـول فقه اسـت. علم اصول هـم منطق اسـت، اما منطق ویـژه زبان، در واقـع همـان لسـان دیـن. وقتـی می‌خواهید قواعد دینـی و فقهی را بررسـی کنیـد، نیاز به چارچـوب و ضابطـه و قانـون اسـت. ایـن قانـون، منطق اسـت؛ اما نه منطق عمومـی در همه علـوم، بلکـه منطق خاصی اسـت که می‌تواند خـودش را در حوزه فقه نشـان دهد. این منطق، خـود از قواعـد عامـی بـه دسـت می‌آید؛ قواعـد عامی که عقـل به آن می‌رسـد؛ امـا تا چیزی بـه نام فقه نداشـته باشـیم، قواعد عـام فقه که منطق فقه اسـت نخواهیم داشـت. پس اصول فقـه منطـق خـاص علم فقه اسـت. فقـه احکامـی بدیهـی دارد و ارتباطی بین مسـائل فقهی وجود دارد. این ارتباط بین مسـائل فقهی، مقتضی این اسـت که چارچوب‌های اندیشـه حاکم بـر ایـن رابطـه خاص تشـخیص داده شـود و این همان منطق خـاص این حوزه اسـت. وقتی ایـن منطق خاص شـکل گرفـت، آن‌گاه خود فقه کـه آرام آرام گسـترش می‌یابد و این منطق هـم می‌تواند گسـترش پیـدا کند.

■ آیـا ایـن حرف‌هـا خـروج از اصطـلاح نیسـت؟ چرا کـه گفتیم موضـوع منطق معقـولات ثانـی منطقـی اسـت؛ ولـی وقتـی بـه حوزه‌هـای علـوم مختلـف گام می‌نهیـم، مثلاً منطق فازی یا احتمـالات، دیگر از معقـولات ثانی بحث نمی‌کنیم، بلکـه از مسـائل دیگری بحـث می‌کنیم که چه بسـا از منطق بـه معنای قدیمش خارج اسـت؟

اسـتاد: منطق یک معنای عام دارد که بررسـی قواعد و روابط اندیشـه‌ها است. شـاید اندیشه شـما فقه باشـد؛ امـا روابـط حاکم بر این اندیشـه چیـزی عام اسـت. هر کجا باشـید از اصل امتناع تناقـض پیروی می‌کنید، از اصـل هوهویـت پیـروی می‌کنیـد. حتـی در ادبیـات کـه از علـم حقیقی نیسـت و بـه معنـای واقعی کلمه، علـم اعتباری اسـت، باز منطق حاکم اسـت؛ چـرا که وقتـی می‌گویید «کل فاعـل مرفوع»، منطق به شـما می‌گوید هر جـا فاعل دیدید، اعرابـش را رفـع دهیـد. اگـر بخواهید غیـر از ایـن عمل کنید، منطـق جلـوی شـما را خواهـد گرفـت؛ یعنی قواعـد عمومی منطـق می‌گوید کار درسـتی در اینجا انجـام نداده‌اید. اما چون در اینجـا حوزه، حوزه زبان اسـت، اسـتثناهایی نیز وجـود دارد. اسـتثناها باید کنار گذاشـته شـوند. باز اگر داخل استثناها، یک چارچـوب و یـک قاعده درسـت کنیـد، آن هم منطـق خواهد بـود. وقتـی حـوزه فعالیـت شـما زبان اسـت زبـان بـه عنوان موضـوع اندیشـه معقـول اولی اسـت و قواعد حاکـم بر آن می‌شـود معقول ثانـی . و نیز وقتی فقه معقول شـما اسـت و دارید از مسـائل آن سـخن میگویید فقه معقول اولای شـما اسـت، روابـط حاکـم بـر ایـن معقول می‌شـود معقول ثانـوی. فرقی نـدارد. امـا بپردازیم بـه آن بحث اساسـی که اشـاره فرمودید اینکه آیا حکمت صدرایی منطق خاصی دارد یا بایسـته اسـت که داشـته باشـد و اگر بایسـته اسـت، آیا چنین چیزی محقق شـده اسـت یا خیر؟ همان‌طور که در پاسـخ به سـؤال قبلی اشـاره کردم، هر فیلسـوفی بر اسـاس منطق، فلسـفه خودش را ارائه می‌کنـد. منطـق عـام هـم به طور عـام ناظر بـر روابط اندیشـه اسـت. اگر بپذیریم در فلسـفه اسلامی سـه نوع فلسـفه داریم: مشـاء، اشراق و فلسـفه‌ای که مقبول‌تر اسـت و تحت عنوان حکمـت متعالیـه آن را می‌شناسـیم. اجمالاً می‌توانیم بگوییم این سـه فلسـفه، می‌توانند سـه منطق داشـته باشـند یا شایسـته اسـت داشـته باشـند؛ اما در عین حال همه این فلسـفه‌ها از آنجـا کـه می‌خواهنـد کشـف واقع کننـد، بایـد از قاعده عام اندیشـه کـه بنیاد هر اندیشـه‌ای اسـت، پیـروی کننـد؛ بنابرایـن منطـق عام همه جـا یکی اسـت. اگر ایـن منطق عام نباشـد، در واقـع تعاطـی بیـن علمـی با علـم دیگر برقرار نمی‌شـود، نقد و بررسـی اندیشـه با اندیشـه دیگر برقرار نمی‌شـود، نقد و بررسـی فلسـفه‌ای در برابر فلسـفه دیگری شـکل نمی‌گیرد. شما



ما ادعایمان این است که منطق، منطق عام است؛ اما در عین اینکه منطق عام داریم، منطق مشـایی داریم با اصول خاص خودش، منطق اشـراقی داریم با اصـول مخصوص بـه خودش و حتی می‌توانیم مدعی شـویم منطق صدرایی داریم بـا اصول و ضوابط ویژه.

چگونه می‌توانید فلسفه حکمةالاشراق را با فلسفه ابن‌سینا مقایسه کنید و یکی را بر دیگری ترجیح دهید؟ باید اصول عام فلسفیِ مشترک داشته باشید و از منطق عام مشترکی پیروی کنیدَ. باید بر اساس آن منطق عام مشترک بحث را پیش ببرید و بعد یکی را بر دیگری ترجیح دهید.

آری وقتی فلسفه‌ای شکل می‌گیرد و مسائلی در آن بسط می‌یابد، مقتضی این است که به جز قواعد عام اندیشه، احکام منطقی خاص خودش را نیز بطلبد. بدین ترتیب است که منطق‌های خاص به وجود می‌آیند؛ برای نمونه در حوزه فلسفه اسلامی می‌توانیم بگوییم فلسفه ملاصدرا تا حدودی این‌گونه است. ما ادعایمان این است که منطق، منطق عام است؛ اما در عین اینکه منطق عام داریم، منطق مشایی داریم با اصول خاص خودش، منطق اشراقی داریم با اصول مخصوص به خودش و حتی می‌توانیم مدعی شویم منطق صدرایی داریم با اصول و ضوابط ویژه. این منطق‌ها در اصول عامِ منطق مشترک‌اند و همه قبول دارند قیاس یا اقترانی استَ یا استثنایی. اگرچه هر اندیشه‌ای باید منطق عام را به کار گیرٍد، ممکن است روش‌های متفاوتی هم داشته باشد؛ مثلا ممکن است منطق اشراقی برای تسهیل در کار، در صورت برهان‌ها از روش خاصی پیرویٍ کرده باشد؛ اما منطق مشایی چنین کاری نکند؛ اما اجمالا همه منطق عام را دارند.

مثال دیگر این است که اصول اولیه فلسفه در حوزه تعریف، منطق‌دان را وادار می‌کند مسائل تعریف را بسط و گسترش دهد و بعد بگوید تعریف یا حدی است یا رسمی و هر یک از این دو یا تام است یا ناقص؛ اما فیلسوف ممکن است در فلسفه منطق بگوید تعریف مفهومی‌ــاسمی و تعریف حقیقی داریم. منطق‌دان فقط می‌گوید حد و رسم بر دو گونه است و می‌توانید از این دو قسم در علوم استفاده کنید؛ اما فیلسوفٍ می‌گوید شما در تعریف، چهار الگو ارائه کردید. آیا واقعاً می‌توانیم به همه این الگوها برسیم یا اینکه دشواری دارد؟ در کتاب‌های منطقی این مباحث را کمتر مطرح می‌کنند؛ اما در فلسفه بر سر این مسئله بحث می‌شود که «حد» سهولت دارد یا صعوبت. ابن‌سینا می‌گوید صعوبت دارد و بغدادی بعد از او می‌گوید سهولت دارد. شیخ اشراق بعد از این دو می‌گوید، حد حقیقی ممتنع است. این بحث‌ها از بحث‌های جدی در حوزه فلسفه منطق است. شیخ اشراق نه تنها صعوبت را می‌پذیرد، یک گام بالاتر می‌رود و قائل به این می‌شود که تعریف حقیقی ممتنع است و امکان ندارد. تعریفی که بغدادی به آن اشاره کرده و آن را سهل می‌داند، می‌تواند در علوم در محدودهٔ مفاهیم یعنی تعریف اسمی‌ــمفهومی کاربرد شایانی داشته باشد و باید آن را گسترش دهیم. تعریف در منطق مشائی با تعریف در منطق اشراق متفاوت است. منطق اشراق تعریف را تحت تأثیر بغدادی وارد حوزه خاصی می‌کند؛ اما وقتی مشاء و ابن‌سینا درباره تعریف سخن می‌گویند، مرادشان تعریف حقیقی است ولی شیخ اشراق در منطق اشراق تعریف را مطرح می‌کند، مرادش تعریف حقیقی نیست بلکه تعریف اسمی – مفهومی است؛ بنابراین دو منطق شکل می‌گیرد.

چه بسا در حوزه استدلال‌ها نیز بتوانیم تحت تأثیر برخی از اصول فلسفی قرار بگیریم؛ برای نمونه در حوزه فلسفه حمل را به حمل ذاتی اولی و حمل شایع ثنایی تقسیم می‌کنیم. در منطق ابن‌سینا تا خواجه نصیرالدین طوسی چیزی به نام حمل ذاتی اولی وجود ندارد. تعریف وجود داشت؛ اما آن را حمل نمی‌دانستند. اگر هم می‌گفتند حمل وجود دارد، معتقد بودند حمل لفظی است. اگر می‌گفتند انسان حیوان ناطق است، حیوان ناطق را همان انسان می‌دانستند؛ پس حملی واقع نشده است. از دوانی به این طرف، حمل ذاتیات شیء بر شیء به‌عنوان حمل ذاتی اولی شناخته شد. قدر متیقن آنجایی است که جنس و فصل با هم حمل بر نوع شوند یا خود شیء بر خودش حمل شود؛ مثل اینکه بگوییم: انسان، انسان است. چنین حملی، حمل ذاتی اولی است یا اگر بگوییم انسان حیوان ناطق است، باز هم حمل ما حمل ذاتی اولی است؛ در حالی که ابن‌سینا اینها را حمل تلقی نمی‌کرد.

نکته این است که وقتی این حمل پذیرفته شود و وارد عرصه فلسفه شود، آن‌گاه ما حمل‌هایی با عنوان حمل ذاتی اولی در مقابل حمل‌هایی که تاکنون معروف بوده خواهیم داشت. این همان منطق خاص است؛ بنابراین گفتند در شرایط تناقض، علاوه بر هشت وحدت معروف، وحدٍت نهمی نیز لازم است که وحدت در حمل است؛ مثلاً اگر دو قضیه «جزئی جزئی است» و «جزئی جزئی نیست» وحدت حمل نداشته باشند، تناقض نخواهند داشت. ولی اگر وحدت حمل داشته باشند، دو قضیه متناقض خواهند بود؛ در حالی که می‌توان گفت «جزئی جزئی است به حمل اولی» و «جزئی جزئی نیست به حمل شایع». این مسئله از نوآوری‌های حوزه شیراز است و ملاصدرا از آن متأثر است. این بحث آرام‌آرام آمده و بر شرایط تناقض تأثیرش را گذاشته و از آنجا به حوزه فلسفه برگشته است. در حوزه فلسفه بسیاری از پارادوکس‌های فیلسوفان بر اساس همین تمایز حمل ذاتی اولی حل می‌شود. این نشان می‌دهد ممکن است یک مسئله از فلسفه آغاز شود و وارد منطق شود و سپس از منطق به فلسفه برگردد و بسط پیدا کند. پس چنین مسائلی داریم؛ اما اینکه بگوییم در حکمت متعالیه، منطق خاصی به نام منطق حکمت متعالیه داریم، دست‌کم تا آنجایی که بنده سراغ دارم، خود ملاصدرا چنین ادعایی نکرده است؛ اما معنای این سخن این نیست که نباید این منطق را داشته باشیم. چه بسا بتوانیم داشته باشیم. اما ممکن است کسی چنین توهم کند ـ و این توهم برای علم و فلسفه خطرناک هم است ـ که ملاصدرا قائل به فلسفه وجودی است و نه تنها موضوع فلسفه، وجود است، موضوع فلسفه او است و این وجود تشکیک دارد. از طرفی منطق اشراق قبل از ملاصدرا بر اساس فلسفه اشراق بنا شده و منطق مشاء نیز بر اساس فلسفه مشاء و هیچ‌کدام از این منطق‌ها حقیقت وجود را مشکک تلقی نمی‌کردند؛ بنابراین می‌توان بر اساس فلسفه ملاصدرا منطقی بنا نهاد که این تشکیک را بپذیرد. پس ملاصدرا باید منطق خاص خودش را داشته باشد. فلسفه خاٍص مقتضی منطق خاص است. اصل این مدعی اجمالاً قابل قبول است؛ در عین حال این را فراموش نکنیم که هر فلسفه‌ای به منطق عام محتاج است؛ منطقی که مشترک بین همه علوم و قواعدٍ عام اندیشه است. خطر این جا است که برخی تلویحاً گفته‌اند منطق فازی متناسب با حکمت متعالیه است؛ در حالی که این‌گونه نیست؛ چون منطق فازی بر اساس ظنیات و احتمالات است؛ در حالی که فلسفه، مقدماتش باید یقینیات باشد. اگر مقدمات از ظنیات باشند، فلسفه نیست. تشکیک وجود متفاوت از منطق فازی است. منطق فازی در واقع بر اساس احتمالات و ظنیات ذهنی است. اگرچه این ظنیات ریشه در واقعیات دارند.

البته تشکیک وجود مقتضی منطق خاصی است. حال این منطق خاص چیست؟ تا حدودی می‌توانیم بگوییم علامه در آثار فلسفی‌اش آن را آورده است و آن نسبت بین حمل حقیقت و رقیقت است. وقتی در فلسفه به تشکیک وجود رسیدیم، معلوم می‌شود هر مرتبه وجود با مرتبه دیگر بینونت ندارد، بلکه نوعی این‌همانی بینشان برقرار است؛ اما نمی‌توانیم بگوییم این مرتبه عین آن مرتبه است. یعنی نمی‌توانیم بگوییم مرتبهٔ اعلای وجود عین آن مرتبه دانی وجود است؛ اما این از آن جدا نیست و آن نیز از این بینونت ندارد. پس بین آنها نوعی حملی برقرار است. این حمل نه حمل شایع صناعی اصطلاحی و نه حمل ذاتی اولی اصطلاحی است، بلکه علامه می‌گوید این حمل حمل الحقیقه علی الرقیقه است. اگر این را که بر اساس نظام تشکیکی به دست آمده، مورد توجه قرار دهیم می‌توانیم از آن احکامی استخراج کنیم و بر اساس آن منطق خاص حکمت متعالیه را بنا نماییم داشته باشد، اما آیا این احکام استخراج شده است؟ باید بگوییم آن‌گونه که باید استخراج نشده اٍست؛ ولی در مواضعی از فلسفه از آن استفاده کرده‌اند؛ مثلاً در مورد نفس و بدن مطرح شده است. نفس همان بدن است و بدن همان نفس است. این نوع این همانی از نوع این همانی رقیقت و حقیقت است این حمل به یک معنا درست است، نه به حمل شایع صناعی و نه حمل ذاتی اصطلاحی، بلکه به معنای این



همان و حمل حقیقت و رقیقت. یعنی نفس حقیقت بدن و بدن رقیقت نفس است. با این نگاه می‌توان تجدید نظر در فلسفه کرد و منطقی متناسب با چنین فلسفه‌ای را به دست آورد؛ البته همانطور که گفتیم اگر این منطق استخراج شود، نافی آن منطق عام نخواهد بود، بلکه شاخه درونی آن منطق عام خواهد بود؛ به این معنا تا حدودی می‌توان پذیرفت هر فلسفه خاص می‌تواند منطق خاصی داشته باشد.

ممکن است بر اساس این تشکیک در مرتبه پایین، یک حکمی فلسفی را بیان کنیم که وقتی در مرتبه بالاتر قرار می‌گیریم و از زاویه برتر نگاه می‌کنیم، حکم نحوه دیگری پیدا کند؛ مثلاً علامه در ابتدای نهایة **الحکمه وقتی بحث اعراض را مطرح می‌کند، برای اعراض قائل به ماهیت است و اعراض را تعریف می‌کند؛ ولی در قسمت‌های دیگر این کتاب می‌فرماید اعراض از شئون جواهرند و گویی برای آنها قائل به وجود ربطی است؛ یعنی در مرحله پایین، ماهیت بر دو گونه است یا عرض است یا جوهر؛ ولی از نگاه دقیق‌تر اعراض نسبت به جواهر، روابطاند.**

استاد: وقتی نظام تشکیکی را پذیرفتیم، به خیلی از مباحث باید به صورت تشکیکی نگاه کنیم. تا این حد قابل قبول است؛ اما اگر این سخن دوم را پذیرفتیم، معنایش این است که آن سخن قبلی، دقت لازم فلسفی را نداشته است و در واقع خط بطلانی روی آن باور می‌کشیم؛ یعنی اگر در نظامِ مشاء محمول عرض را بر موضوعی بار می‌کردیم، یک معنایی داشت؛ اما الان کاملاً متفاوت است. آنجا حمل الرقیقه علی الحقیقه نبود. آن حمل، حملِ شایع بود؛ اما اینجا به معنای دقیق کلمه حمل الحقیقه علی الرقیقه است. بله می‌توانیِم بگوییم مسائل به لحاظ تحلیل‌های عقلی، گام به گام پیش می‌رود؛ بنابراین حرف نهایی را در گام آخر باید جست نه در گام‌های وسط.

اعتبارات گوناگون است.

استاد: ببینید بحث اعتبارات نیست، بکله واقع در نظام های فلسفی قبلی خیلی خام تفسیر شده و کنار هم غلطهایی هم صورت گرفته است؛ اما فیلسوف وقتی به گام نهایی رسید، تازه متوجه می‌شود حقیقت چه بوده است و تا پیش از این مرحله حقیقت را آن گونه نیافته است. هر چند در طریق یافتن واقع بوده است. تا این حد می‌توان گفت؛ ولی در واقع کسی که به این مرحله از تشکیک برسد، در نهایت این نکته را خواهد فهمید که باورهای فیلسوفان دیگر که مبتنی بر این باور تشکیکی نیست، باور درستی نیست.

می‌توان گفت باور دقیقی نیست؛ چون بالأخره در منطق عام با تقسیم ماهیت به جوهر و عرض کارمان را پیش می‌بریم.

استاد: این فرایندی که شما اشاره می‌کنید، فرایند تصحیح است؛ یعنی غلطهای قبلی خودمان را تصحیح می‌کنیم. بگذارید یک نمونه از حوزه تشکیک بیاورم. کار فیلسوف این است که تفسیر واقع کند؛ اما سؤال این است که واقع چیست که تفسیر واقع کند. فیلسوف می‌گوید غیر از من و بیرون از ذهن من واقعیت وجود دارد و شکی هم در آن نیست. از طرفی واقعیتهای بیرون را هم متکثر می‌یابم. اولین باورِ تصدیقی بعد از یافتن کثرت، این است که این امور متکثره ماهیات هستند؛ اما آیا واقعاً ماهیات در خارج موجودند؟ فیلسوف می‌گوید علی‌القاعده بایستی همین ماهیات موجود و متکثر باشند. اما آیا سنگ و کاغذ و اکسیژن و هیدروژن واقعیت دارند؟ فیلسوف می‌گوید علی‌الاصول باید این‌گونه باشد. فیلسوف نمی‌گوید این امور موجودند. بلکه سخن او مشروط است او یک شرط می‌آورد و می‌گوید اگر به تناقض نینجامد. اصل کثرت را نمی‌توانیم منکر شویم؛ اما کثرت به نحو کثرت ماهوی است یا به نحو دیگری. می‌گوییم کثرت ماهوی اگر دچار تناقض نباشد، درست است و گرنه باید تفسیر دیگری داشته باشیم. فیلسوف یک گام جلوتر می‌رود و سؤال اصالت وجود و ماهیت را مطرح می‌کند. وقتی این سؤال را مطرح می‌کند، می‌بیند اگر اصالت الماهیه را بپذیرد، دچار تناقض می‌شود؛ بنابراین می‌گوید اگر تا دیروز می‌گفتیم علی‌الاصول کثرت ماهوی است، امروز تصحیح می‌کنٍیم. پس می‌گوید کثرت حق است؛ اما کثرت، کثرت ماهوی نیست. کثرت ماهوی اعتباراً درست است، واقعاً درست نیست. فیلسوف یک گام جلو آمد و باورش را تصحیح کرد؛ اما در عین حال کثرت را نفی نمی‌کند.

سؤال بعدی این است که کثرت وجودی به نحو تشکیک است یا تباین. علی‌القاعده باید به نحو تباین باشد. علی‌القاعده یعنی مشروط به اینکه به تناقض نینجامد؛ اما در تباین تناقض نهفته است؛ بنابراین می‌گوید کثرت حق است؛ اما کثرت در ماهیات نیست، بلکه در وجودها است و از طرفی نمی‌توانیم این وجودها را متباین بدانیم. پس کثرت در وجود به نحو تشکیکی است. حال می‌گوید تشکیک چه نوع تشکیکی است؟ علی‌القاعده تشکیک، تشکیک عرضی است. این شیء یک وجود است و آن هم یک وجود. هر دو وجودند. مابه‌الاشتراک اصل وجود است و مابه‌التمایز نیز اصل وجود است؛ به دلیل اینکه از همه اینها مفهوم عام موجودٌ انتزاع می‌شود. این بار نیز یک گام جلوتر می‌رود می‌گوید آیا معلول می‌تواند گونه‌ای از استقلال را دارا باشد؟ علی‌القاعده این‌گونه است؛ یعنی اگر به تناقض نینجامد؛ اما اگر در گام بعدی به این رسیدیم که اگر معلول تمام حقیقتش و تمام ذاتیاتش ربط به علت نباشد، دچار تناقض است، آن‌گاه باید بگوییم معلول هیچ نحوه استقلال وجودی ندارد؛ پس می‌گوییم معلول ربط است. حال که معلول ربط شد، سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن این است که آیا وجود متکثر است و با آنکه کثرت حق است، موجود متکثر به نحو تشکیک طولی است؟ تا قبل از این مرحله، مرحله تشکیک را اجمالاً می‌پذیرفتیم. اگر معلول عین‌الربط به علت است، چه باید گفت؟ اگر کسی ادعا کند وجود یک واحد شخصی است و بقیه روابط، کثرت را اعتبار می‌کنیم و نفی نمی‌کنیم؛ منتها این روابط متکثرند. روابط نیز تا نگاه استقلالی به آنها نکنیم وجود نیستند، بلکه ربط‌الوجودند. بنابراین ما از یک نگاه بسیار بسیط شروع کردیم و با نگاه‌های جدید نگاه‌های قبلی را تصحیح کردیم. در واقع این نگاه‌های جدید نمی‌گذارند آن نگاه‌های قبلی را درست بپنداریم. شما از تشکیک هم مجبورید عبور کنید. به یک وجود شخصی می‌رسید و آن حقیقت واجب است و بقیه، روابط متکثرند و به این حقیقت ربط دارند و تشکیک در این روابط است. این مباحث در فلسفه رخ میدهد و متناظر با این مباحث باید منطق خاص به این مباحث را هم وارد کار کنیم.

بعضی جاها تصحیح است ولی بعضی جاها در ظرف اعتبار است می‌گوییم ماهیت اعتباری است. درست است اعتباری است؛ ولی باز می‌گوییم الانسان موجودٌ. و این قضیه را درست میدایم. بالاخره از انسان و حیوان و جنس خاصی بحث می‌کنیم ...

استاد: از این بابت است که ماهیت اعتباری است. اعتبار نفس‌الامریت دارد؛ یعنی تا یک وجودی محدود نباشد، حدی ندارد تا ماهیتی داشته باشد. پس اگر من گفتم انسان در حوزه ماهیتش نسبت به وجود و عدم، مستوی‌النسبه است، درست گفته‌ام؛ اما معنایش این نیست که راجع به حقیقت‌الوجود حرف زده‌ام. اینها ظرف‌های اعتبارند و در ظرف اعتبار درست‌اند؛ اما واقع این نیست. واقع چیز دیگری است و این سایه واقع است. اگر حکم را از آن جهت که سایه است، به سایه نسبت دادی، حکم شما درست است؛ اما اگر گفتید وجود این است، حکم شما در این صورت نمی‌تواند درست باشد. این نکته را باید توجه داشته باشید. امور اعتباری در حوزه فلسفی نفس‌الامریت دارند و به این معنا درست‌اند. فیلسوفی که دغدغه واقع دارد، نمی‌تواند بگوید دغدغه من واقع است پس ماهیت واقع است. نکته اینجا است که دغدغه‌اش واقع است؛ اما واقعیت قید دارد؛ چون وجود محدود است. و الحمد لله

روش شناسی

۷۴

حکمت شهودی و شهود حکمی

در این مصاحبه استاد به ارتباط فلسفه و عرفان پرداخته و فراگیری فلسفه را از جهاتی ـ از جمله موضوعی که فلسفه و عرفان دارند و همچنین سطح مطالب ـ مقدم بر عرفان می‌دانند. ایشان با تعریف عرفان و فلسفه، تفاوت اصلی این دو علم را موضوع آنها می‌دانند و در ادامه، تأثیرات فلسفه بر عرفان و عرفان بر فلسفه را بیان می‌کند و فراگیری مطالب حکمت متعالیه را بدون آشنایی با عرفان، موجب دوری از حقیقت می‌دانند. ایشان تفاوت حکمت متعالیه و عرفان نظری و غایتشان را بیان می‌کند و شبهه نیازمندی به فلسفه را پاسخ می‌دهد و سیری برای مطالعه فلسفه تا عرفان پیشنهاد می‌کند. ایشان سیر مطالعاتی موجود و روش تعلیم فلسفه در حوزه را به دلایلی چون مباحث عمیق و سنگین اشتباه می‌داند و پیشنهاد می‌کند طلبه‌ها ابتدا منطق مظفر و بعد اشارات و سپس کتاب‌های دیگر را مطالعه کنند .

۸۰

فلسفه خوانها بدانند

در این مصاحبه، استاد معلمی به ارائه روش‌های صحیح مطالعه و تدریس پرداخته است که از آن جمله طرد روش سخنرانی استاد و تجویز شاگردمحوری و دادن جسارت نقد و ارائه نظر به طلاب است. ایشان علاوه بر آن، بر اصلاح نظام آموزشی حوزه تأکید می‌کند تا کیفیت و بهره‌وری افزایش یابد. در ادامه نیز مراحل مختلف تحقیق و پژوهش در فلسفه و مقدار نیاز اقشار مختلف به فلسفه و میزان احتیاج به متخصص بررسی شده است.

۸۴

اهداف و سرفصل‌های تفصیلی

برای اینکه فلسفه و حکمت به صورت تخصصی پیگیری و نیاز طلبه و حوزه و جامعه تامین شود نیاز به برنامه‌ای هست که اهداف دقیق و مراحل نیل به این اهداف و کتب لازم هر مرتبه را معرفی کند لذا برنامه زیر یک برنامه پیشنهادی برای این امر و تربیت حکیمانی است که امروز بیش از پیش به آنها نیازمندیم.

۹۲

از بدایه تا نهایه

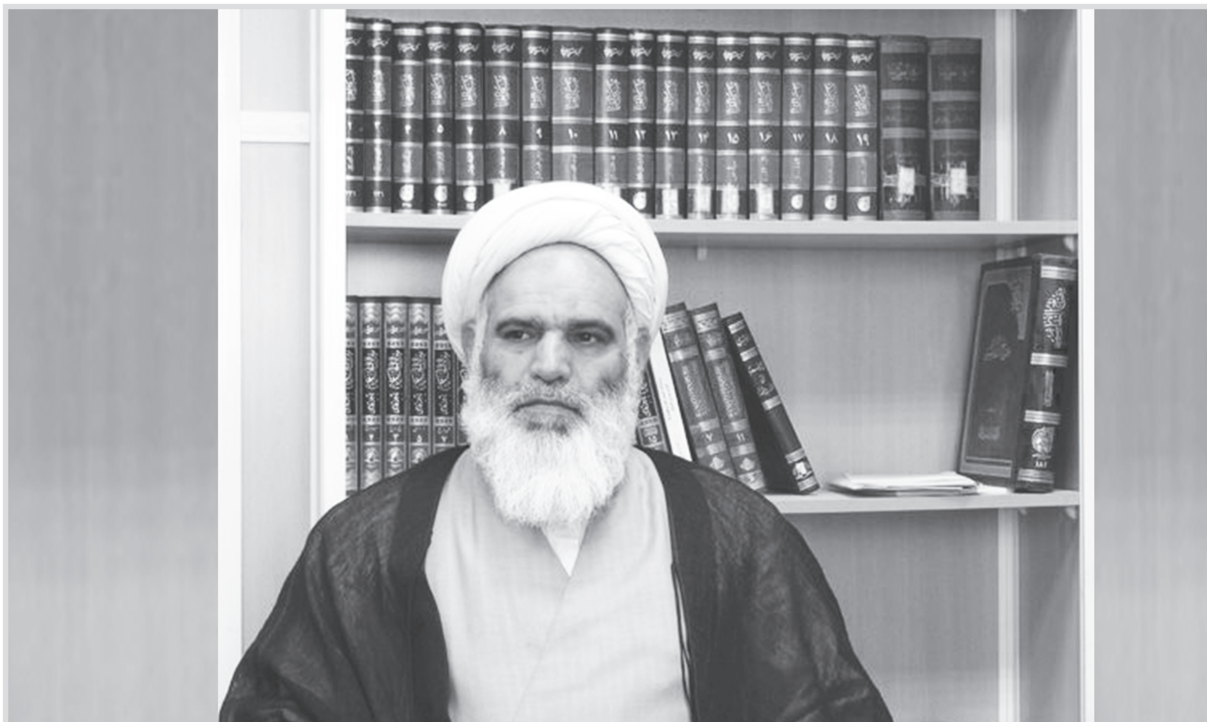
این مصاحبه به نحوه تدریس فلسفه، به‌خصوص دو کتاب بدایة الحکمه و نهایة الحکمه، با تکیه بر استادمحوری و توجه به کتاب و برنامه می‌پردازد که با توجه به فضا و اوضاع درس باید هدایت شود. در ادامه وجه نامگذاری بدایه و نهایه به حکمت، به جای فلسفه، و تفاوت‌های اصطلاح فلسفه در غرب با ایران و تفاوت حکمت با فلسفه آمده است. نقش مهم استاد در شناخت استعدادها ، فضای کلاس و نحوه القای درس و شرایط و نیازمندی-های تقویت در فلسفه و تدریس آن و نقش عرفان و سلوک در فهم فلسفه و اینکه علم و عمل باید همراه با هم باشد و حکمت باید در ارتباط با آیات و روایات خوانده شود، از دیگر مباحثی است که در این گفتگو به آن پرداخته شده است.

۹۸

بازخوانی یک واقعه

این نوشتار به بخش‌هایی از سخنان مقام معظم رهبری درباره فلسفه می‌پردازد. مسائل مطرح‌شده در سخنان رهبری چنین است: موانعی که برای علامه طباطبایی پیش آمد و نتایج زیانبار آن برخوردها با علامه، اهمیت فلسفه به‌خصوص فلسفه ملاصدرا و اینکه حوزه باید به‌عنوان مرکز فلسفه باقی بماند، گسترش و بسط فلسفه اسلامی و اینکه نباید گذاشت این علم دست نااهلان بیفتد.





حکمت شهودی و شهود حکمی

حجت‌الاسلام و المسلمین حسن رمضانی*

اشاره

یـادم هسـت مرحوم مطهری، در نوارهای درسـی جلد سـوم اسـفار، بحث حرکـت و زمان می‌فرمـود: «مرحوم علامـه طباطبایی می‌فرمودنـد: مـن وقتی کـه اسـفار را درس می‌گرفتم خیلـی در تقریر مطالـب و فراگیری آن کوشـش می‌کردم و عـلاوه بر این کـه پیش‌مطالعه داشـتم و در موقع درس، سـراپا گـوش بودم ، پـس از درس مطالب را تقریـر می‌کردم و تحقیقـات فوق‌العاده‌ای داشـتم. ایـن تقریـرات و تحقیقـات بـه نحـوی در نظـرم عمـده بـود که گاهـی با خـود می‌گفتم اگـر جنـاب آخوند سـر از قبر دربیـاورد و بخواهـد مبانـی و مطالبـش را تقریـر کند، بهتـر از این نمی‌توانـد تقریر کنـد. این باور در مـن بود تا اینکـه در نجف بـه خدمـت آقا سـیدعلی آقای قاضی رسـیدیم. ایشـان با اینکه تخصصش فلسـفه نبـود، بلکه عرفان بـود، اما وقتی کـه لب باز کـرد و از وجـود، ماهیت، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سـخن گفت و شـروع کرد بـه گفتن و گفتن و گفتـن. آن زمان فهمیدم که مـن تاکنون از اسـفار یک حـرف را هم نفهمیـده‌ام».

---

* حجت‌الاسـلام و المسـلمین حسـن رمضانـی، مدرس سـطوح عالی فلسـفه و عرفان اسـلامی اسـت. کتـب و مقالاتی چـون: ریاضـت در عرف عرفـان، عرفان علامـه طباطبایی و تصحیـح، تعلیـق و شـرح تمهیدالقواعد ابن ترکه از آثار ایشـان اسـت.

یکی از بحث‌هایی که درباره فلسفه مطرح است، ارتباط این علم با سایر علوم از جمله عرفان است. سؤال اول این است که رابطه فلسفه و عرفان، یا به عبارت دیگر عقل و شهود چیست و این دو در مباحث معرفتی چه جایگاهی دارند؟

استاد: اگر فلسفه را علمی در کنار عرفانٍ و همچنین عرفان را علمی در کنار فلسفه بدانیم، یقیناً این دو با هم فرق می‌کنند؛ اما اگر وارد فضای حکمت متعالیه شویم که در آنجا عرفان و فلسفه به هم می‌رسند و یکدیگر را در آغوش می‌گیرند، عرفان زبان فلسفی پیدا می‌کند و فلسفه رنگ و بوی عرفانی به خودش می‌گیرد. در چنین فضایی تفکیک این دو و ممتاز دانستن آنها سخت می‌شود. اگر به مباحث علت و معلول در جلد دوم *اسفار* توجه کنید، آنجا که حرف‌هایِ اساسی آخوند مطرح است، می‌بینید که مباحث کاملا عرفانی است؛ از *فصوص* کمک می‌گیرد، از کلمات قونوی کمک می‌گیرد و مباحثش را ارائه می‌کند، به گونه‌ای که اگر شخص به آن کتاب‌ها و مبانی و اصول نظر داشته باشد، در واقع عرفان است اما اگر فلسفه را فلسفه بدانیم و عرفان را عرفان، اینها دو تا علم خواهند بود و رتبه فلسفه مقدم بر عرفان است.

از چه جهت فلسفه مقدم است؟

استاد: اگر زمان یادگیری، افق و سطح علمی و رتبه و جایگاه هر یک از این دو علم را در نظر بگیریم، خواهیم دید که اینها در عرض هم نیستند. فلسفه از نظر زمان فراگیری مقدم بر عرفان است. فلسفه علمی است که از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند. موجود به معنای عرفی‌اش حقیقتی است که از فضای موهومِ عدم جدا شده و به ساحت وجود راه یافته و موجودَ گشته و دارای واقعیت و منشأ اثر است و معدوم نیست و این موجود دارای عوارض ذاتیه‌ای است، مثلِ وجوب، امکان، حدوث، قدم، وحدت، کثرت، قوه، فعل؛ بَر همین اساس می‌گوییم الموجود من حیث هو موجود اما واجبٌ أو ممکن، الموجود من حیث هو موجود اما واحد أو کثیر و هکذا. اینها مسائلی است فلسفی که از عوارض ذاتیه موجود بماهو موجود بحث می‌کنند و موجود، موضوع این علم و موضوع مسائل آن می‌شود؛ اما عرفان، نوعی علم است که موضوعش حق است؛ البته مراد ما از عرفان، عرفان نظری است، نه عرفان عملی؛ چون عرفان عملی را نباید جزو علوم حساب کرد. عرفان عملی همان‌طور که از اسمش پیدا است، قدم گذاشتن در وادی عمل است.

بحث از خود عمل و سلوک، علم نیست؟

استاد: چنین چیزی می‌شود علم عرفان عملی نه خود عرفان عملی. در عرفان عملی، سخن از مسئله نیست، سخن از مرحله و منزل است. آنجا سیر، سیرِ عملی است؛ اما در علوم، سیر، سیرِ علمی و نظری اسَت. بنا بر این منظورمان از عرفان، عِرفان نظری است. وقتی می‌خواهیم عرفان نظری را تعریف کنیم می‌گوییم علمی است که موضوعش حق است؛ حقی که همان وجود یا صرف‌الوجود است. اینجا تفاوت اساسی بین عرفان و بین فلسفه رخ می‌نماید. وجود و موجود با هم فرق می‌کنند. موضوع در عرفان، صرف‌الوجود و صرف هستی و محض هستی است که خود دارای عوارض ذاتیه است و صفات، اسماء، مواطن و مواقف دارد که در عرفان از آن ها بحث می‌شود.

فرض بفرمایید بین حی و بین حیات چگونه فرق می‌گذارید. گاهی شما از حیات، عوارض ذاتیه حیات، مقومات حیات و ویژگی‌های آن سخن می‌گویید؛ اما گاهی سراغ حی می‌روید و درباره این سخن می‌گویید که یک موجود زنده دارای چه عوارض ذاتیه‌ای است یا مثلاً گاهی از علم سخن می‌گویید و گاهی از عالم. آن‌گاه که از حقیقت علم حرف می‌زنیم، می‌گوییم علم یا حضوری است یا حصولی و حصولی‌اش انواع و اقسامی دارد ؛ اما آن‌گاه که از عالم سخن می‌گویید و از عوارض ذاتیه عالم بحث می‌کنید، باید مباحث را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده و سخن بگویید. همچنین است بحث از قدرت و عوارض ذاتیهٔ قدرت و بحث از قادر و عوارض ذاتیهٔ قادر که با هم فرق می‌کنند.

برخی از استادان فرموده‌اند موضوع فلسفه وجود مطلق است و موضوع عرفان، مطلق وجود. این سخن را فقط و فقط در فضای حکمت متعالیه می‌توانیم بزنیم، آن هم با اما و اگری که در آن است. ولی در فلسفه مشاء نمی‌توانید از این حرف‌ها بزنید، و همچنین در فلسفه اشراق نمی‌توانید از این حرف‌ها بزنید، چون در این دو فلسفه، از وجود مطلق به این معنایی که مورد نظر آقایان است خبری نیست. و ما در مقام فرق‌گذاری بین فلسفه و عرفان باید به گونه‌ای سخن بگوییم که تمام فلسفه‌ها را در بربگیرد و شامل تمام شعبه‌های فلسفه بشود وگرنه این تفاوت ماهوی بین فلسفه و عرفان نخواهد بود؛ بنابراین موضوع عرفان، صرف‌الوجود، حق، وجود بما هو وجود و موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است.

آنچه گفتیم از نظر موضوع بودٍ. گاهی نیز تمایز و فرق علوم به لحاظ روش است. مثلا در علوم نقلی، که درباره نقلیات بحث می‌کند، روشٍ نقلی است؛ و در علوم عقلی، روش کاملا عقلی است؛ مثلاً فلسفه روشش عقلی محض است و به عقل به عنوان منبع و مأخذ و ابزار فهم، نه فقط ابزار تبیین، نگاه می‌کند؛ یعنی به کمک پایگاه عقل و ابزار عقل می‌خواهد به تمام اهداف، نتایج و مقاصدش ـ که فهم حقایق است ـ دست یابد.

اما در عرفان نظری، چنین نیست. منبع و مأخذ در عرفان نظری کشف است. عارف شهود می‌کند و بر اساس شهود سخن می‌گوید و مأخذ سخنش را شهود می‌داند؛ البته در مقام تبیین، توضیح و تشریح، از عقل به عنوان ابزار تبیین استفاده می‌کند و در مقام اثبات و تبیین مطالب و مقاصدش، به طرف عقل و ادله عقلی دست دراز می‌کند؛ و به تعبیر دیگر، عرفان ثبوتاً متوقف بر کشف و اثباتاً متوقف بر عقل و نظر است.

البته اگر بتوانیم برای منقولات عارف ارزش قائل شویم و ناقل و نقل را معتبر بدانیم، روش روش نقلی است.

آیا شهود عرفا داخل در عرفان نظری محسوب می‌شود؟

استاد: بله، در خیلی از کتاب‌های عرفانی آمده است که عارف می‌گوید من آن را مشاهده کردم. گویی منبع معرفی می‌کند و از آن، چیزی برای شما نقل می‌کند. بستگی دارد مذاق شما چگونه باشد. اگر شخص و آن نقل را معتبر بدانید، برای سخن او ارزش قائل خواهید بود وگرنه در کشف او شک خواهید کرد؛ اما اگر صرف نقل نبود، بلکه تدوین بود، به ادله و براهینی که اقامه می‌شود، نگاه می‌کنید. شما در کتاب *مصباح الانس* و *تمهید القواعد* همین روال را ملاحظه می‌فرمایید یا در بسیاری از جاهای مقدمه *شرح قیصری بر فصوص*، می‌بینید که برای تنبیه مسترشدان از بیان‌های عقلی کمک می‌گیردٍ. لذا کسی که می‌خواهد عرفان نظری را فرا بگیرد، یقیناً باید سابقه فلسفی داشته باشد.

چرا؟ علت آن چیست؟

استاد: زیرا شخص می‌خواهد به روش فلسفی عمل کند و از مباحث فلسفی کمک بگیرد و بر اساس همان روش و مباحث، مباحث خود را پی‌ریزی کرده و به مقاصدش دست پیدا کند. لذا باید اطلاعات فلسفی طالب چنین علمی، خوب و مورد قبول باشد.

این معرفت، معرفت اصولی است؟

استاد: «المعرفه بذر المشاهده». شما باید بشناسید تا ببینید. شما به مباحث و مطالبی دست می‌یابید و در مرحله آخر آنها را مشاهده می‌کنید.

آیا اصطلاحات و مفاهیم فلسفی در عرفان نظری وجود دارد یا خود فهم مسائل فلسفی، زمینه را فراهم می‌کند تا شخص هر دو علم را بهتر بفهمد؟

استاد: هر دوی اینها درست است. هم عرفان نظری از



اصطلاحات فلسفی استفاده می‌کند و هم فهم فلسفی کمک می‌کند شخص مسائل عرفان نظری را خوب درک کند.

جهت دیگری را در که بیان تقدم فلسفه بر عرفان می‌توان گفت این است که فلسفه ـ همان‌طور که عرض شد ـ از موجود بماهو موجود بحث می‌کند و موجود بماهو موجود به یک معنا ، شامل موجودی که صرف‌الوجود است و وجود عین ذاتش است و نیز موجودی که معروض وجود است و وجود عارض بر ذاتش است، می‌شود؛ بنابراین فیلسوف در الهیات به معنای اخص، درباره حق‌تعالی به عنوان صرف‌الوجود سخن می‌گوید. حتی شیخ‌الرئیس می‌گوید: حق‌تعالی وجود صرف است. منتها ایشان در آنجا کار را آن‌گونه که در عرفان سامان می‌دهند، سامان نمی‌دهد. و همین جا است که فیلسوف از عارف جدا می‌شود. عارف این مسئله را خوب می‌فهمد و در نتیجه موضوع خودش را همان وجود صرف قرار می‌دهد و مباحث را ادامه می‌دهد و از فضای فلسفه جدا می‌شود.

در مباحث عرفان نظری یکی از اشکال‌هایی که به فیلسوف گرفته می‌شود، همین است. عارف به فیلسوف می‌گوید شما تا اینجای راه خوب آمدید که گفتید حق تبارک و تعالی وجود صرف است؛ اما از اینجا به بعد را که قائل شدید این انیت و وجود صرف، وجودی در برابر سایر وجودات است، این وجود است و آن هم وجود است و همه اینها را وجود دانستید، نمی‌توانیم از شما بپذیریم. شما می‌گویید حق‌تعالی صرف‌الوجود است. ای آقای فیلسوف ! شما می‌بایست سر از وحدت وجود در بیاورید و به بیش از یک وجود قایل نباشید و بقیه را شئون و مراتب آن وجود بدانید، نه آنکه همه آنها وجود باشند. نخیر، اصلاً مابقی وجود نیستند.

بنا بر این، مسئلۀ «الموجود إما ان یکون الوجود عین ذاته و اما ان یکون عارضاً علی ذاته» یک بحث فلسفی است. بعد آن بخشی که وجود عین ذاتش است، موضوع عرفان قرار می‌گیرد و بحث عرفانی می‌شود. متأسفانه فلسفه در اینجا ـ مخصوصاً فلسفه مشاء ـ آن‌گونه که باید عمل کند، عمل نکرده است. خداوند علامه طباطبایی را رحمت کند. وی در *المیزان* صریحاً از بوعلی اسم می‌برد و همین مؤاخذه را بر ایشان دارد که چرا شما با همه آنچه در روایات و آیات آمده است، به گونه‌ای عمل کردید که وحدت حق تعالی، سر از وحدت عددی در آورده و از وحدت شخصیه وجود دور بیفتید. با اینکه در آیات و روایات، این همه پیام وجود داشته و شما را هدایت کرده که این واحد با سایر واحدها فرق می‌کند، باز شما مثل مشرکان که بت‌هایشان را در کنار خدا و خدا را در کنار بت‌ها قرار می‌دادند، عمل کرده و خدا را در کنار دیگر موجودات و دیگر موجودات را در کنار خدا قرار داده‌اید!

امر دیگری را که درباره تقدم فلسفه بر عرفان می‌توان مطرح کرد، سطح مطالب است. سطح مطالب در مباحث فلسفی، گرچه عقلی است، ولی عقلی به معنای متعارف آن است ؛ اما در فضای عرفان، مباحث اوج می‌گیرد و عرفان نمی‌خواهد مباحث را در حد عقل متعارف سامان داده و در همان حد بحث کند. این همان فرمایش بسیار زیبای سعدی در بوستان است که می‌گوید:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست   بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقیقت شناس   وَلی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟   بنی‌آدم و دام و دد کیستند؟

با عقل متعارف که نمی‌شود وحدت شخصیه را اثبات کرد. عقل متعارف هر چه دارد از حواس و از قوای ظاهری گرفته است و بعد روی آن‌ها کارهای عقلانی و تحلیل ها و تفکیک‌ها و استنتاج‌هایی که مناسب با آن فضا است انجام می دهد. این سطح فلسفه است؛ اما مباحث در عرفان، دقیق‌تر و عمیق‌تر است و یقیناً با توجه به این نحوه نگرش به فلسفه و عرفان، به این نتیجه خواهیم رسید که حق تقدم زمانی با فلسفه است. لذا شخص باید در ابتدا یک دوره فلسفه بخواند و با مباحث فلسفی و سبک و سیاق فلسفی آشنا شود و در نتیجه اگر ذوقش گرفت و توانست پیش رود، ان شاء الله قدم برتر و بالاتر را برداشته و نوبت به فراگرفتن عرفان می‌رسد، وگرنه در حد فلسفه متعارفَ می‌ماند و اگر بخواهد از این حد تجاوز کند «لو دنوت لاحترقت» نصیبش خواهد شد.

پس سه جهت را برای تقدم فلسفه بر عرفان عرض کردیم.

■ فرمودید تمایز در موضوع است و در روش. ارتباط این دو علم را نیز مقدم بودن فلسفه بر عرفان بنابرآن سه مرحله بیان کردید. آیا می‌توان گفت این به نحوی تأثیر فلسفه بر عرفان را می‌رساند اینکه فلسفه ذهن را آماده می‌کند تا وارد عرفان شود؟ آیا عرفان نظری هم بر فلسفه تأثیری گذاشته است یا می‌تواند تأثیری بگذارد؟

استاد: بله، تأثیر عرفان نظری بر فلسفه، حکمت متعالیه را به وجود آورده است. یکی از استوانه‌های عمدۀ حکمت متعالیه صدرایی، عرفان نظری است. مرحوم آخوند حکمت خود را که حکمت متعالیه نام نهاد با توجه به مبانی مشائی و اشراقی و با توجه به مباحث کلامی و بالاتر از همه اینها با توجه به آن چیزی بنا نهاد که در فضای عرفان نظری ساخته و تبیین شده است؛ بر همین اساس گاهی در صحبت‌ها گفته‌ایم: اگر بخواهید بدون آشنایی با عرفان نظری، به سراغ حکمت متعالیه بروید، چه بسا از مطلب دور افتاده و آنچه را که مراد آخوند است، به دست نیاورید و به سبب همین نکته است که برخی از بزرگان گفته‌اند: حکمت متعالیه صدرا، سهل ممتنع است. وقتی عبارت‌ها را می‌خوانید، گمان می‌کنید مطلب را فهمیده‌اید؛ اما در واقع مطالب آن‌گونه که باید درک نشده است.

یادم هست مرحوم مطهری، در نوارهای درسی جلد سوم *اسفار*، بحث حرکت و زمان می‌فرمود: «مرحوم علامه طباطبایی می‌فرمودند: من وقتی که *اسفار* را درس می‌گرفتم خیلی در تقریر مطالب و فراگیری آن کوشش می‌کردم و علاوه بر این که پیش‌مطالعه داشتم و در موقع درس، سراپا گوش بودم ، پس از درس مطالب را تقریر می‌کردم و تحقیقات فوق‌العاده‌ای داشتم. این تقریرات و تحقیقات به نحوی در نظرم عمده بود که گاهی با خود می‌گفتم اگر جناب آخوند سر از قبر دربیاورد و بخواهد مبانی و مطالبش را تقریر کند، بهتر از این نمی‌تواند تقریر کند. این باور در من بود تا اینکه در نجف به خدمت آقا سیدعلی آقای قاضی رسیدیم. ایشان با اینکه تخصصش فلسفه نبود، بلکه عرفان بود، اما وقتی که لب باز کرد و از وجود، ماهیت، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سخن گفت و شروع کرد به گفتن و گفتن و گفتن. آن زمان فهمیدم که من تاکنون از *اسفار* یک حرف را هم نفهمیده‌ام».

این اعتراف خیلی عجیب و گویای این حقیقت است که چقدر عرفان در فهم حکمت متعالیه دخیل است و چقدر آخوند ملاصدرا از عرفان تأثیر پذیرفته است؛ به همین دلیل به خیلی از آقایانی که در فضای حکمت متعالیه نق و نوق دارند و همیشه ان قلت و اشکال



عارف به فیلسوف می‌گوید شما تا اینجای راه خوب آمدید که گفتید حق تبارک و تعالی وجود صرف است؛ اما از اینجا به بعد را که قائل شدید این انیت و وجود صرف، وجودی در برابر سایر وجودات است، این وجود است و آن هم وجود است و همه اینها را وجود دانستید، نمی‌توانیم از شما بپذیریم.



می‌کننـد، این را می‌گویم که شـما از همـان پایگاه حکمت و فلسـفه متعارف به حکمت متعالیه نگاه می‌کنید و هیچ‌گاه از عرفـان پلی بـه آن نزده‌ایـد و از عرفان به آن سـفر نکرده‌اید! براین اسـاس مـا بارها و بارها و به مناسـبت‌های گوناگون در دروس و صحبت‌هـا و مصاحبه‌ها گفته‌ایم : فراگیری فلسـفه بـا *بدایه الحکمه* و بسـتن بحث با *نهایه الحکمه* غلط اسـت؛ زیـرا *بدایـه الحکمه* خلاصه مباحث *اسـفار* اسـت. *اسـفار* هم حکمت متعالیه اسـت و فلسـفه را نمی‌توان با حکمت متعالیه آغـاز کـرد؛ چـرا که حکمـت متعالیه در اوج اسـت و بـر روی دوش عرفان نظری ، فلسـفه مشـاء و اشـراق و مباحث آیات و روایات و تفاسـیر انفس این‌ها پا گذاشـته اسـت. لذا شـروع فلسـفه با ایـن کتاب‌ها و این نحـوه تدریس، واقعاً کار بسـیار غیر قابل توجیهی اسـت.

اگـر بخواهیـم در ایـن زمینه مثالـی بزنیم و بفهمانیـم که در تدریـس فلسـفه چقدر اشـتباه می‌کنیـم، بایـد بگوییم چنین کاری ماننـد ایـن اسـت کـه جلـد *کفایـه الاصـول* جنـاب آخونـد خراسـانی را جدا کنیـد و جلد دیگـری رویش بگذارید و بنویسـید بدایـه الاصـول و آن را بدهیـد دسـت کسـی که تاکنـون اصـول نخوانـده و می‌خواهـد مباحـث اصولـی را با کتـاب *کفایـه الاصـول* اما تحـت عنـوان بدایه الاصـول فرا بگیـرد. در چنیـن حالتی چـه رخ خواهد داد؟ آیـا چنین فردی از اصـول چیـزی خواهـد فهمید؟

اگـر الـف و لامی که در عنـوان «بدایه الحکمه» وجـود دارد، الـف و لام جنس باشـد، باید گفت واقعـاً کتاب *بدایه الحکمه*، بدایـه الحکمـه (شـروع فلسـفه) نیسـت؛ امـا اگر الـف و لام عهد باشـد، ایـن الف و لام اشـاره به حکمـت متعالیه خواهد داشـت؛ یعنـی *بدایه الحکمه المتعالیه* (آغـاز حکمت متعالیه). بلـه، چنین چیزی درسـت اسـت و حکمـت متعالیـه در برابر حکمت متعارف اسـت. و حکمت متعـارف بر حکمت متعالیه مقدم اسـت؛ لذا ما باید مباحث فلسـفی را برای شـروع، خیلی بسـیط و بـدون امـا و اگـر بیان کنیم و بیشـتر به دنبـال این باشـیم کـه ذهن فلسـفی به شـخص بدهیـم، مباحثی چون موجودیـت در برابـر انکار واقعیت، و بعد از موجودیت، تقسـیم موجـود بـه واجـب و ممکن و بحث از عـوارض ذاتی موجود، قـوه ، فعـل ، حـدوث، قـدم ، ذهنـی ، عینـی و ماننـد اینهـا. بعـد از ایـن مباحـث ان قلت‌هـا را مطـرح کنیـم و الـی آخر. بایـد به این سـبک و سـیاق مباحث را پیش ببریـم و بعد که شـخص خـوب ذهن فلسـفی پیدا کـرد و با مباحث فلسـفی آشـنا شـد، یک قـدم بالاتـر برویـم و مباحث عمیق‌تـر را در حکمـت متوسـط بیان کنیم و دسـت آخر حکمـت متعالیه را کـه در اوج اسـت و عمیق‌تریـن مباحث و عالی‌تریـن افکار را در ایـن فضـا بیاوریم کـه در چنین جایی اسـت که می‌گوییم فلسـفه با مباحث عرفـان نظری تعانـق می‌کند.

■ **مرحـوم ملاصـدرا در حکمـت متعالیـه چگونـه توانسـته اسـت از عرفـان نظری بهـره بگیـرد؟ آیا خـود او شـهود کـرده یـا اینکـه کتاب‌هـای عرفان نظـری را خـوب فرا گرفته و سـپس مباحـث آنها را مبرهـن کرده اسـت؟**

اسـتاد: هـر دوی اینها درسـت اسـت؛ چون ایشـان صریحا می‌فرمایـد: «مـن مـدت بسـیار زیـادی را به حالـت ریاضت گذرانـدم، مضافـاً بر اینکـه از کتاب‌ها، مطالبـی را فرا گرفتم. مـن بـا حربـه و ابـزار ریاضت بـه حقایقی دسـت یافتـم». از ایـن سـخن معلوم می‌شـود مباحث عرفانـی بـرای مرحوم ملاصدرا با کشـف و شـهود روشـن شده اسـت. اینکه عرفان نظری را نزد چه کسـی فرا گرفته، خیلی مشـخص نیسـت؛ امـا معلوم اسـت که چنین مباحثـی را فرا گرفته اسـت. بدون فراگرفتـن عرفان نظری از کتاب‌های اصلی آن نمی‌شـود در ایـن راه گام نهـاد. مرحوم ملاصدرا از هـر دوی این ابزار بهره گرفتـه و حکمت متعالیه را پی ریخته اسـت.

■ **سـؤالی کـه مطـرح می‌شـود ایـن اسـت کـه آیا ملاصـدرا در حکمـت متعالیـه بـه مسـائل کشـفی اسـتناد کـرده اسـت یـا هـر چـه آورده، مبتنـی بـر برهـان اسـت؟**

اسـتاد: آنچه آورده مبتنی بر برهان است.

■ **آیـا می‌توانیـم همیـن را وجه تمایـز عرفان نظری با حکمت متعالیـه بدانیم؟**

اسـتاد: بلـه. شـاید گمان کنید فـرق بین حکمـت متعالیه و عرفـان نظـری همـان فرق فلسـفه مشـاء با عرفـان نظری اسـت؛ امـا این‌گونه نیسـت. در عرفان نظری مأخذ کشـف و شـهود اسـت و عقـل فقط و فقط ابـزاری برای تبیین اسـت؛ امـا در فضـای حکمـت متعالیـه عقـل حتـی می‌توانـد منبع باشـد، نه اینکه فقط ابزار باشـد. این تفـاوت، تفاوتی جوهری بیـن عرفـان نظری و حکمت متعالیه اسـت.

■ **بـه تفاوت موضوع و روش عرفان و حکمت اشـاره کردیـد. در مورد تفاوت ایـن دو در غایت نیز توضیح بفرمایید.**

اسـتاد: اگر مـراد از عرفـان، عرفان نظری اسـت، غایت آن، برهانی‌سـاختن و تبییـن و توضیـح فـراورده عرفـان عملی و بیـان حقانیـت روش عرفان عملی اسـت؛ در واقـع غایت آن، بیـان حقانیـت سـیر و سـلوک و کشـف و شـهود و آنچـه بر ایـن فراینـد مترتب اسـت؛ به تعبیـر دیگر در عرفـان نظری، حقانیت فرایند سـیر و سـلوک را و حقانیت فراورده این فرایند را به بیان علمی و روشـمند و دقیق و عقلی در مجامع علمی مطـرح می‌کنیـم و از صـدر و ذیل عرفان دفـاع می‌کنیم؛ اما غایـت عرفـان عملی این اسـت که انسـان از مقامـات پایین حرکـت کـرده و پله‌پله بـالا برود و بـه ملاقات خدا برسـد، و در خـدا فانی شـده و بقـای بعد از فنـا پیدا کند.

■ **غایت حکمت چیست؟**

اسـتاد: غایـت حکمـت و فلسـفه آشـنایی با حقایـق در حد تـوان بشـری و بـا ابـزار عقلـی اسـت؛ البتـه اگـر مقصـود از حکمـت، حکمت متعالیه باشـد، با عرفان نظـری قرابت پیدا می‌کند.

■ **بعـد از ایـن تمایـزی کـه بیـن حکمـت متعالیه و عرفـان نظری گفتیـد آیا مأخـذ را در حکمت متعالیه عقل دانسـتید؛ ولـی در عرفان نظری مأخـذ اصلی را عقل ندانسـتید ؟**

استاد : بله.

■ **بعضی از مخالفان فلسـفه ـ حتی شـاید در بیانات عرفـا نیز شـبیه ایـن حرف باشـد ـ می‌گوینـد زبان دیـن بـا زبـان فلسـفه فاصلـه زیـادی دارد. انبیـا با زبـان فطرت با مـردم صحبت می‌کردنـد. چه نیازی اسـت به وسـیله فلسـفه این قدر کار را سخت کنیم و در آخـر هـم در عرفان، زبان فطـری و زبان نزدیک به مـردم را دوباره زنـده کنیم؟**

اسـتاد: دین برای همه اسـت؛ اما فلسـفه برای همه نیست. عرفان نیز برای همه نیسـت. شـما در سـایر تخصص‌ها نیز همیـن گونـه عمل می‌کنید؛ یعنی در هر تخصصـی، روش و زبـان مخصوص بـه آن تخصص نیاز اسـت؛ اما اگر بخواهید مطلبـی را بـه صـورت عمومـی بیان کنیـد، یقیناً بایـد روش و کلامتـان را عمومـی کنیـد. برای عمـوم مردم بـه گونه‌ای حـرف می‌زنیـد و بـرای خـواص بـه گونـه دیگـر. از آنجا که دیـن می‌خواهـد برای همه اقشـار جامعـه از عمیق‌ترین افراد تا بسـیط‌ترین افراد پیامی داشـته باشـد، نه آن شخص عامی محروم بماند و نه آن شـخصی که دقیق و عمیق اسـت، پس بـا زبانـی سـخن می‌گوید کـه هـر دوی این گـروه بفهمند و از آن بهـره گیرنـد. مسـئولیت دین همین اسـت و خیلی باید هنـر بـه خرج بدهـد و مباحـث را طـوری مطرح کنـد که نه به اصول عقلیه شـخص حکیم و نه به مشـاهدات شـخص عـارف و نـه به عقل بسـیط و متعـارف معمول مردم آسـیبی برسـاند و در عیـن حـال، همـه نیـز از آن بهـره بگیرنـد. این کاری اسـت کـه فقط خـدا و اولیای او می‌تواننـد انجام دهند. هیـچ فیلسـوف و عارف و فقیهـی نمی‌تواند ایـن کار را بکند. فقـط و فقـط در حـد دیـن و شـرع و وحی اسـت کـه متاعی را بیـاورد کـه از عامی‌تریـن افـراد تا عمیق‌ترین افـراد و نوابغ بهـره بگیرند. جناب اسـتاد حسن‌زاده آملـی فرمایش زیبایی دارنـد کـه بـد نیسـت آن را در این جا منعکس کنیم. ایشـان می‌فرمایـد اگـر فرض کنیم تمام انسـان‌ها جزو نوابـغ بودند، بوعلـی و انیشـتین بودنـد و ما افراد معمولی نداشـتیم، باز هم





امتداد فلسفه اسلامی در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی(۱)

«[درباره] مسئله امتداد سیاسی اجتماعی فلسفه... ما احتیاج به رنسانس فلسفی یا واژگون‌کردن اساس فلسفی‌مان نداریم. ببینید نقص فلسفه ما این نیست که ذهنی است. ... فلسفه طبعاً با ذهن، سر و کار دارد؛ با عقل سر و کار دارد... نقصش این است که این ذهنیت، امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه مسائل زندگی مردم، کم و بیش، تکلیف معیّن می‌کند؛ یعنی سیستم اجتماعی را معیّن می‌کند؛ سیستم سیاسی را هم معیّن می‌کند؛ وضع حکومت را هم معیّن می‌کند؛ کیفیت تعامل مردم را هم معیّن می‌کند؛ [اما] فلسفه ما، به‌کلی در زمینه ذهنیاتِ مجرد باقی می‌ماند!»

«... این امتداد را تأمین کنید و این، ممکن است؛ کما اینکه خودِ توحید، یک مبنای فلسفی است، یک اندیشه است. شما ببینید، توحید یک امتداد اجتماعی دارد، یک امتداد سیاسی دارد. لا اِلهَ اِلَّا الله فقط در تصورات و فروض فلسفی و عقلی، منحصر و زندانی نمی‌ماند و می‌آید در جامعه، تکلیفِ حاکم... تکلیفِ محکوم... تکلیفِ مردم را معیّن می‌کند».

این آیـه صـادق بود: «هـو الذی بعث فی الامیین رسـولاً منهـم یتلوا علیهم آیاتـه و یزکیهم و یعلمهـم الکتـاب و الحکمـه...»؛[۱] یعنی همـه در برابر متاعی که انسـان کامل مـی‌آورد، امی و بی‌سوادند.

کاری کـه دیـن می‌کنـد کاری اسـت کـه فیلسـوف و عـارف از عهـده آن برنمی‌آیـد؛ کاری اسـت کـه فقـط و فقـط خـدا و اولیـای خـدا و پیامبـران تـوان انجـام آن را دارند. قیصـری در شـرح *فصـوص* می‌نویسـد: اگر کسـی بخواهـد با عقلِ خـود متاعی را کـه انبیـا آورده‌اند، کم و زیـاد کنـد یـا بگویـد مـا با وجود عقلی کـه داریم نیـاَزی به متاع انبیـا نداریم، دچار خسـران مبیـن خواهـد شـد. آقا جـان ! هر که و هر چه هسـتی و در هر افقـی قـرار داری، در برابر دین جایگاهـت ایـن اسـت. آن کـه این دین را فرسـتاده، هم انسـان بسـیط را آفریده و هم انسـان عمیـق و در اوج را و بـرای تربیـت و رشـد هـر دوی آنهـا برنامـه دارد. و توقعی هم کـه از دین می رود، همین اسـت.

البته فیلسـوف و عارف نیز باید تلاش کند و این‌گونه باشـد. یعنی : اگر صبغه اولی فیلسـوف یـا عـارف ، تابـع انبیـا بـودن و مکتـب انبیا بودن باشـد، او نیـز باید پایـش را جای پـای انبیا و ائمـه معصوم(علیهـم السـلام) بگذارد و همـان روش و برنامه را با مردم داشـته باشـد . همان کاری کـه امـام خمینی(رحمـه الله) کردند. ایشـان سـخن که می‌گفتند، هم اسـتاد دانشـگاه و هـم کشـاورز در حـال کشـاورزی و بیل به دسـت بهره می‌گرفـت. هر کس به انـدازه خودش از سـخنان آن مرد بزرگ اسـتفاده می‌کرد. این انسـان پیش از آنکه فیلسـوف یا عارف باشـد، مسـلمان و مؤمن به مکتب پیامبران اسـت؛ اما اگر شـخص، فیلسـوف یا عارف صرف باشـد، نمی‌توانـد چنیـن کاری را انجـام دهـد، بلکـه حرف‌هایـی خواهـد زد کـه مردم نمی‌پسـندد و آن‌هـا را درک نمی‌کنـد. شـما بایـد این تفـاوت را قائل باشـید؛ همـان گونه که مـا قائل‌ایم و مطالـب و جایـگاه افـراد را بـا هـم خلط نمی‌کنیـم و در عیـن اینکه اینهـا را در برابر هـم قرار نمی‌دهیـم، هیچ‌کـدام را در عـرض دیـن قـرار نمی‌دهیـم. دیـن در اوج اسـت و هـر کـدام از عـارف و فیلسـوف کار خـودش را انجـام می‌دهـد و کار دیـن را نمی‌توانـد انجـام دهـد. بلـه می‌تـوان گفـت هـر کس با توجه به ابزار و روشـی کـه در اختیار دارد به حقایـق دین و حقایق عالم آشـنا و نزدیک می‌شـود.

■ **اگـر توصیه‌ای برای سـیر مطالعاتی فلسـفه تا عرفان عملی یا نظـری دارید که طلبه‌هـا می‌توانند از آن اسـتفاده کنند بفرمایید.**

اسـتاد: چنـد سـال پیـش در مقاله‌ای تحـت عنوان «آیینه رشـد» کـه در بعضی از سـایت‌ها هم منتشـر شـد، در سـیر علمـی، برنامه ای را به صـورت مدون ارائه کـرده و توضیح دادم که مختصـر آن ایـن اسـت: اگر بخواهیـم در مباحث عقلـی به صورت تخصصـی و عمیق پیش برویـم، اول بایـد یـک دوره منطـق را بـه صـورت متقـن فرا بگیریـم و نباید بـه *منطق* مظفر اکتفـا کنیـم. منطـق مظفر آغاز منطق اسـت و با زبان سـاده و خیلی بسـیط مباحث منطقی را آورده اسـت، بـه گونـه‌ای کـه شـخص می‌تواند مباحـث را به راحتـی بفهمد و فرا بگیـرد. بعد از فراگرفتن منطق مظفر، پیشـنهاد ما این اسـت که شـخص منطق اشـارات را شـروع کند و بعـد از آن بـه برهان شـفا بپـردازد. ترتیـب مباحث منطقی این‌گونه اسـت. شـما وقتی منطق مظفر را می‌خوانید و بر سـر سـفره منطق *اشـارات* می‌نشـینید، می‌بینید آنچه خوانده‌اید، قصه بوده اسـت و مطالب این کتاب اسـت که واقعا منطق اسـت. بعد از آنکه بر سـر سـفره برهان *شـفا* نشسـتید، خواهیـد دیـد عمق منطـق در این کتـاب اسـت و آنچه تـا حـال فراگرفته‌اید، بـه صـورت جدی‌تـر در برهان *شـفا* آمده اسـت. اگر کسـی در منطـق، چنین سـیری را دنبال کند، بسـیار عالی است.

بعـد از منطـق، باید حکمت متعارف را فرا گرفت. حکمت متعارف همان حکمت مشـاء اسـت. مـن دو تـا کتـاب عمـده را در حکمت مشـاء پیشـنهاد می‌کنـم: یکی کتاب *اشـارات* اسـت و یکـی هـم الهیـات *شـفا*. ایـن دو کتـاب انسـان را در فراگیری حکمت مشـاء بی‌نیـاز می‌کند. پـس از حکمـت مشـاء، حکمت اشـراق را پیشـنهاد می‌کنـم. چون حکمـت اشـراق نقدی بر فلسـفه مشـاء اسـت. حکمت اشـراق را باید در حد حکمة‌الاشـراق جناب شـیخ شـهاب‌الدین

سهروردی فراگرفت. پس از اینها یک دوره عرفان نظری در حد *تمهید القواعد* یا در حد مقدمه *شرح قیصری بر فصوص* باید فراگرفت. فصول مقدمه این کتاب مشتمل بر دوازده فصل است.
اگر کسی این سیر را دنبال کند، استوانه‌های اصلی حکمت متعالیه را به دست می‌آورد، آن‌گاه می‌تواند نزد شخصی که با همین روش حکمت متعالیه را خوب و تخصصی فراگرفته است، در حد کتاب *شواهد الربوبیه* حکمت متعالیه را درس بگیرد. کتاب *شواهد الربوبیه* یک دوره چکیده کتاب *اسفار* است و خلاصه مباحث *اسفار* در این کتاب آمده است. پس باید کتاب *شواهد الربوبیه* را متن درسی قرار داد و استاد خبیر در میان مباحث، شاگرد را به مباحث *اسفار* ارجاع دهد که به صورت مبسوط آمده است. با این روش می‌توانیم مباحث فلسفی را در حد حکمت متعالیه، نه مطلق فلسفه، فرا بگیریم و بفهمیم که آخوند ملاصدرا چه فرموده است.

■ **در عرفان چه سیری را پیشنهاد می‌کنید؟**
استاد: بعد از فراگیری فلسفه، می‌توان در عرفان، سه کتاب درسی را به ترتیب شروع کرد: *تمهیدالقواعد*، *شرح قیصری بر فصوص* و بعد هم *مصباح الأنس*. این سه کتاب، کتاب‌های کلاسیک و درسی عرفان نظری‌اند.

■ **لطفاً پیشنهاد خود را در موردسیر تحصیلی در حکمت و فلسفه بفرمایید.[۲]**
استاد: متأسفانه روش تعلیم و تعلم فلسفه در زمان حاضر به این صورت استقرار یافته است که ابتدا *بدایةالحکمه* می‌خوانند و سپس *نهایةالحکمه* و بعد *منظومه* حاجی سبزواری و در نهایت سر سفره *اسفار* می‌نشینند. این روش، به ویژه در سال‌های نخست تحصیل فلسفه برای محصلان رشته فلسفه مشکلاتی به بار آورده و می‌آورد؛ زیرا سه کتاب *بدایةالحکمه*، *نهایةالحکمه* و *منظومه* تقریباً چکیده *اسفار*ند و *اسفار* هم همان‌طور که واضح است حکمت متعالیه است وکسی که می‌خواهد فلسفه بخواند، نباید این علم را با حکمت متعالیه که عالی‌ترین و ناب‌ترین و دقیق‌ترین افکار فلسفی را در خود جای داده است شروع کند؛ زیرا شخص در ابتدای کار آن‌طور که لازم است، قدرت تلقی ندارد و نیز کسی که می‌خواهد در جایگاه استاد،آن را تفهیم کند، نمی‌تواند آن را به شخص مبتدی به خوبی القا کند.
مباحثی که در ابتدای *بدایةالحکمه* آمده است، مباحثی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، بساطت وجود، وجود ذهنی، اشکالات آن و...، مباحث عمیقی است که ریشه درعرفان دارد و صحیح نیست که آنها را در ابتدا برای کسی که هیچ سابقه‌ای در فلسفه ندارد و هنوز با مباحث فلسفی‌ـعرفانی آشنا نیست، مطرح کرد.
این رویه چند پیامد منفی دارد:
نخست: بسیاری از مبتدیان، مباحثی را که بدان‌ها اشاره شد، به‌خوبی درک نمی‌کنند و این خود سبب می‌شود





کتاب شواهد الربوبیه یک دوره چکیده کتاب اسفار است و خلاصه مباحث اسفار در این کتاب آمده است. پس باید کتاب شواهد الربوبیه را متن درسی قرار داد و استاد خبیر در میان مباحث، شاگرد را به مباحث اسفار ارجاع دهد که به صورت مبسوط آمده است.



افراد کم‌کم دلسرد شده، فلسفه خواندن را رها کنند و عطایش را به لقایش ببخشند.
دوم: افراد مبتدی آن‌طور که باید نسبت به این‌گونه مباحث احساس نیاز نمی‌کنند؛ در نتیجه از خواندن فلسفه لذت نمی‌برند؛ چون با خود می‌گویند: وجود نه خدای من است، نه پیغمبر من است و نه دردی از دردهای من دوا می‌کند و نه مشکلی از مشکلات دینی جامعه را حل می‌کند. اصالت وجود به چه درد من می‌خورد؟ چرا باید وقت من صرف این‌گونه مباحث شود؟
این برخلاف صورتی است که شخص مبتدی، فلسفه را از حکمت متعارف شروع کند؛ مثلاً در کتاب *اشارات*، قسمت الهیات، مطلب با این بحث شروع می‌شود که «کل محسوس موجود». آیا عکس این قضیه یعنی «کل موجود محسوس» نیز صادق است یا خیر؟ عکس موجبه کلیه، موجبه جزئیه است؛ یعنی «بعض الموجود محسوس». طلبه مبتدی این مسئله را به راحتی می‌فهمد و نیاز به آن را احساس می‌کند و از خواندن فلسفه، لذت لازم را می‌برد.
سوم: رویه یادشده موجب می‌شود در بسیاری موارد برای افراد، برداشت‌های دور از واقعیت پیش آید که چه بسا تا پایان در ذهنشان باقی بماند و یا دست‌کم مدت زیادی ذهن و فکرشان را به خود مشغول کند و پس از سالیانی بفهمند که در طول این مدت کله بی‌صاحب می‌تراشیده‌اند، به شکلی که هم خود از تلقی صحیح بازمانده‌اند و هم دیگران را به اشتباه انداخته‌اند.
برای اینکه ما با این مشکلات روبه‌رو نشویم، باید فلسفه را با خواندن یک دوره حکمت متعارف مشائی ـ که با فهم و استعداد افراد مبتدی مناسب است ـ شروع کنیم و بعد از آن به فراگیری حکمت اشراق بپردازیم که ناظر به حکمت مشاء است، بلکه نقدی بر آن حکمت است. در کنار اینها نیز باید مباحث کلامی را پی‌گیری کنیم.
بعد از همه اینها لازم است یک دوره عرفان نظری در حد کتاب *تمهید القواعد* و *مقدمه قیصری بر فصوص* فرا بگیریم، آن‌گاه نوبت به حکمت متعالیه می‌رسد که از عناصر اربعه یعنی حکمت مشاء، حکمت اشراق، کلام و عرفان تشکیل شده است. بی‌تردید کسی که با این عناصر آشنا نیست و خصوصاً در مباحث عرفانی تخصص لازم را ندارد، نمی‌تواند به عمق سخنان آخوند در مباحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و نظایر آن برسد.

ترتیب پیشنهادی
ابتدا *المنطق* مظفر را بخوانید و با اصطلاحات منطقی آشنا شوید. بعد منطق *اشارات* را بخوانید. مهم هم این کتاب است و سپس برهان شفا را بخوانید که جان منطق آنجا است و به داد انسان می‌رسد. حضرت علامه طباطبایی به استاد علامه حسن‌زاده و برخی دیگر از شاگردان ویژه‌اش مانند آیت‌الله جوادی فرموده بودند: من شما را در منطق قوی نمی‌بینم. باید برهان *شفا* را بخوانید و خود ایشان برهان *شفا* را به این بزرگواران تدریس فرمود.
پس از اینها یک دوره حکمت مشاء خوانده می‌شود، یعنی حکمت *اشارات* و الهیات *شفا*. پس از آن، یک دوره حکمت اشراق بخوانید و در کنار اینها کلام بخوانید مانند *کشف المراد* علامه حلی. پس از اینها یک دوره عرفان نظری در حد *تمهید القواعد* و *شرح قیصری*– خصوصاً مقدمه آن که یک دوره عرفان نظری است ـ بخوانید و بعد شروع کنید به آثار آخوند ملاصدرا مانند *شواهد الربوبیه* یا *اسفار اربعه*. این برنامه را داشته باشید تا ان شاء الله در طول پانزده سال حکیمی عارف در بُعد نظر و عمل ـ ان شاء الله با عمل و سیر و سلوک شوید.

■ **تشکر می‌کنم.**

پی‌نوشت:
۱. جمعه: ۲.
۲. برگرفته از سایت استاد رمضانی، (http://www.ostadramazani.ir).





فلسفه خوانها بدانند

حجت‌الاسلام والمسلمین حسن معلمی*

اشاره

شـفای بوعلـی را کـه کتاب بسـیار سـختی اسـت بـرای مقطع دکتـری مرکـز جامعـه المصطفـی العالمیـه تدریـس می‌کردم. دانشـجویانی کـه در کلاس حضـور داشـتند، اهـل بوسـنی و هرزگوین بودند. استعدادشـان بسـیار خوب بـود. بنابرایـن بودکه دو واحـد شـفا بخوانیـم؛ بنـده گفتـم برنامـه‌ای دارم کـه طـی آن می‌توانید کل شـفا را بخوانیـد و بر آن مسـلط شـوید. به این دانشـجویان نیـز گفتـم پیـش از کلاس مباحثه کنیـد و با مطالعه سـر کلاس حاضر شـوید. اخر تـرم یکی از همین دانشـجویان کـه طلبـه خوش‌اسـتعدادی هـم بود گفت: حـاج آقـا، آن روز اول که بـه ما چنین پیشـنهادی کردیـد، باور نمی‌کردیـم یک خط از کتـاب شـفا را بتوانیـم بفهمیـم؛ ولی شـما باعث شـدید ما تـلاش کنیم و امـروز می‌بینیم مـا با مطالعـه، مباحثـه و مراجعه به تعلیقـات، می‌توانیـم هفتـاد تا هشـتاد درصـد از این کتاب را بفهمیم. بیسـت تا سـی درصد باقی مشـکل اسـت کـه آن هم در کلاس و بـا مطالعه بیشـتر حل می‌شـود.

---

* حجت‌الاسـلام و المسـلمین حسـن معلمی، مدرس فلسـفه و حکمت اسلامی اسـت. کتب و مقالاتی چون: تاریخ فلسفه اسلامی، فلسفه اشـراق، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه غرب، فلسـفه اخلاق و فلسـفه تاریخ و آینده نگری از آثار علمی ایشـان اسـت.

سیر مطالعه فلسفه باید چگونه باشد؟ طلبه‌ها برای مطالعه این علم، چه مراحل و چه روشی را باید در پیش بگیرند یا استادان چه سیری را باید مد نظر قرار دهند؟

استاد: بنده در باب روش تدریس و تعلیم یک روش خاصی دارم که معتقدم این روش نه تنها در فلسفه حتی در فقه و اصول و درسِ خارج باید به کار گرفته شود و آن این است که اساساً از تدریس به صورت روش سخنرانی شدیداً اجتناب می‌کنم و معتقدم در روش سخنرانی بیشترین ضربه به متعلم وارد می‌شود و استاد نیز اذیت می‌شود. در روانشناسی روش تدریس نیز این روش، بدترین شیوه است و سفارش می‌شود در تدریس شیوه‌ای در نظر گرفته شود که متعلم در فرایند یادگیری قرار بگیرد و همچون چشمه بجوشد، نه اینکه حافظه‌اش پر از اطلاعات شود؛ بنابراین روشی که در تدریس متون فقهی و متون فلسفی چون *بدایة الحکمة*، *نهایة الحکمة* و *اسفار* رایج است، بسیار اشتباه است. امروزه در کلاس‌ها استاد از بای بسم الله شروع می‌کند و مطلب درس را کاملاً توضیح می‌دهد و سپس تمام عبارت را با آنچه گفته تطبیق می‌کند و تمام ضمیرها را نیز خودش برمی‌گرداند. چنین روشی بدون شک غلط است زیرا متعلم فعال نیست.

به فراخور هر کتاب و هر مقطع تحصیلی باید مدل خاصی را مدنظر قرار داد و در پیش گرفت؛ استاد باید به شاگردان پیشنهاد کند که به صورت گروهی درس را مطالعه و مباحثه کنند و سپس درس را ارائه دهند. بعد از اینکه شاگردان درس را ارائه کردند، استاد به اشکالات آنان بپردازد. در ابتدا این ممکن است برای طلبه‌ها خیلی وقت‌گیر باشد؛ لکن راه گشاست

از یک تجربه برایتان بگویم؛ زمانی تعدادی طلبه پیش من آمدند و متقاضی تدریس مکاسب محرمه بودند. من که وقتم کم بود، عذرخواهی می‌کردم که نمی‌توانم؛ اما آنان خیلی مصر بودند. گفتم به یک شرط می‌پذیرم که شما پیش از کلاس مطالعه و مباحثه کنید و سپس ارائه دهید. قبول کردند. این کار بسیار مفید بود، به گونه‌ای که به یک سوم مکاسب محرمه نرسیده بودیم که دیدم این طلبه‌ها تقریباً ۹۹,۹ درصد مطلب را با مطالعه و مباحثه می‌فهمند. باور این مطلب کمی سخت بود. به آنان گفتم دیگر نیازی نیست هر روز بیایید. ماهی یک بار بیایید و رفع اشکال کنیم تا اینکه بحث بیع را شروع کنیم. می‌خواهم بگویم توان فهم کتاب *مکاسب* را پیدا کرده بودند.

در تجربه‌ای دیگر، *شفای* بوعلی را که کتاب بسیار سختی است برای مقطع دکتری مرکز جامعه المصطفی العالمیه تدریس می‌کردم. دانشجویانی که در کلاس حضور داشتند، اهل بوسنی و هرزگوین بودند. استعدادشان بسیار خوب بود. بنابراین بودکه دو واحد *شفا* بخوانیم؛ بنده گفتم برنامه‌ای دارم که طی آن می‌توانید کل *شفا* را بخوانید و بر آن مسلط شوید. به این دانشجویان نیز گفتم پیش از کلاس مباحثه کنید و با مطالعه سر کلاس حاضر شوید. اخر ترم یکی از همین دانشجویان که طلبه خوش‌استعدادی هم بود گفت: حاج آقا، آن روز اول که به ما چنین پیشنهادی کردید، باور نمی‌کردیم یک خط از کتاب *شفا* را بتوانیم بفهمیم؛ ولی شما باعث شدید ما تلاش کنیم و امروز می‌بینیم ما با مطالعه، مباحثه و مراجعه به تعلیقات، می‌توانیم هفتاد تا هشتاد درصد از این کتاب را بفهمیم. بیست تا سی درصد باقی مشکل است که آن هم در کلاس و با مطالعه بیشتر حل می‌شود.

البته برای رسیدن به چنین چیزی نیاز است که شخص زمینه فلسفه داشته باشد. ما نمی‌گوییم کسی که چیزی از فلسفه نمی‌داند، *شفا* را بفهمد، بلکه چنین شخصی باید بدایة الحکمة و نهایة الحکمة و بخش‌هایی از *اسفار* را خوانده باشد و اکنون به کتاب *شفا* بپردازد. ما حتی معتقدیم طلبه برای شروع فلسفه نباید اول کتاب بدایة الحکمة را بخواند. ابتدا باید کلیاتی از فلسفه را فرا بگیرد، سپس وارد مباحث این کتاب شود. به چنین شخصی می‌گوییم این بدایة الحکمة و این هم تعلیقات این کتاب، اکنون می‌توانی به مطالعه و مباحثه این کتاب بپردازی.

بنابراین در هر علمی، مخصوصاً فلسفه باید این‌گونه عمل کنیم. فلسفه ویژگی خاصی دارد. در هر علمی چه بسا مدت زیادی نیاز باشد تا شما با اصطلاحات و مبادی تصوری آن علم آشنا شوید. هر علمی این سختی را دارد؛ اما این فرایند در فلسفه سخت‌تر و نیازمند زمان بیشتری است. یکی از استادان بزرگ می‌گفتند: بیست سال طول کشید تا فهمیدم مقصود فلاسفه در بحث هیولای اولی چیست؛ یعنی چنین زمانی طول کشید تا محل نزاع را درک کنم. شهید مطهری می‌فرمودند: اکثر مباحث اصلی فلسفه، بدیهی اولی است؛ ولی دلیل اختلاف این است که تصور دقیقی از موضوع و محمول وجود ندارد.

بنده معتقدم در فلسفه باید همچون کتاب *حلقات*[1] عمل کرد. این روش صد درصد باید اجرا شود، از همان روز اول فراگیری فلسفه؛ چرا که فلسفه مثلاً همچون علم فقه نیست که بخواهیم ببینیم شارع مقدس چه گفته است. فلسفه علمی عقلی است. اگر دیگران در این وادی اندیشیده‌اند، شما نیز باید فکر و اندیشه را به کار گیرید. اصلا می‌توان در اولین جلسه فلسفه برای طلبه‌ها یک بحث فلسفی مثل بحث اصل علیت را مطرح کرد و به آنان گفت بروید فکر کنید درباره چنین موضوعی چه باید گفت. در منطق و فلسفه و علومی که تمام تکیه بر عقل و استدلال‌های عقلی است، باید از همان روز اول تدریس، طلبه را به تفکر وا داشت.

بنابراین در فلسفه باید روش سخنرانی و متن‌خوانی را که استاد همه‌کاره است، کنار بگذاریم. باید در تدریس و تعلیم شاگرد محوری را اصل قرار داد. کار استاد باید هدایت، نظارت، تکمیل و تهذیب باشد؛ یعنی طلبه خود باید تا مقداری از راه را برود و در جایی که گیر کرد، استاد دست او را بگیرد و بالا بکشد. به فرمایش آقای جوادی دو گروه به فلسفه ظلم کردند: یکی محب غال و دیگری مبغض غال یا همان دوستدار افراطی و دشمن افراطی. دوستدار افراطی می‌گوید دست به ترکیبش نزنید، مبادا نقد کنید، مبادا بگویید قسمتی از آن مشکل دارد، همه‌اش درست است. این باعث می‌شود فلسفه دائماً درجا بزند و همان جایی که قرار دارد بماند. در چنین حالتی فلسفه هیچ تکاملی پیدا نمی‌کند. مبغض قال نیز می‌گوید اصلاً طرفش نرو. او همه را از این علم محروم می‌کند. اما اگر کسی محب باشد اما منصف و معتدل یا اگر مبغض است، معتدل و منصف باشد، چه اتفاقی می‌افتد؟ موافق معتدل نقاط ضعف را می‌بیند و دوست ندارد فلسفه این نقاط ضعف را داشته باشد؛ بنابراین به فکر رفع اشکال‌ها می‌افتد و فلسفه تکامل می‌یابد؛ مثلاً شیخ اشراق نقاط ضعف مشاء را دید و برطرف کرد. ملاصدرا نیز اشکال هر دو را دید و فلسفه را ارتقا بخشید. ما اگر بعد از بوعلی سینا می‌گفتیم هرچه شیخ گفته است درست است، بدون شک امروز از کمالات اشراق و حکمت متعالیه محروم بودیم.

پس اگر محب معتدل باشیم، نقاط ضعف را می‌بینیم و به دنبال رفع خواهیم بود؛ اما اگر مخالف معتدل باشیم نقاط قوت این علم را می‌بینیم و به خود اجازه نمی‌دهیم کل این علم را رها کنیم؛ به تعبیر دیگر اگر مخالفان فلسفه معتدل بودند، محبان افراطی عمل نمی‌کردند، فلسفه هم در نقاط قوتش تکامل پیدا می‌کرد و هم در نقاط ضعفش. فلسفه ملاصدرا وحی منزل نیست. فلسفه هیچ فیلسوفی وحی منزل نیست؛ البته در فلسفه بدیهیاتی داریم و مباحثی که قریب به بدیهیات است. بدیهیات قابل انکار نیستند، همچون اصل علیت اینکه هر معلولی علتی دارد یا اجتماع نقیضین محال است؛ اما وقتی وارد نظریات می‌شویم، پای استدلال به میان می‌آید. در چنین حالتی ممکن است استدلال درست عمل کند و ممکن است به خطا رود. باید حواسمان را جمع کنیم که آیا استدلال مراحلش درست طی شده است. آیا استدلال از نظر روش، ماده، هیئت و غیره صحیح است یا خیر. اگر دیدیم مناقشه‌ای به آن وارد است، آن را رد می‌کنیم، اگرچه این استدلال را ملاصدرا یا ابن سینا یا علامه طباطبایی اقامه کرده باشد.

از همان ابتدا باید به طلبه بگوییم تو هم عاقلی، تو هم فکر می‌کنی و تو هم می‌توانی فکر فلسفی داشته باشی؛ پس به خودت حق بده که ایراد بگیری؛ البته باید به متعلم یاد بدهیم، تا چیزی را نفهمیده اشکال نگیرد؛ یعنی تا صدر و ذیل مسئله روشن نشده است نگوید من اشکال دارم؛ اما وقتی متعلم رفت و فکر کرد و فهم‌اش را به استاد ارائه کرد و استاد نیز فهم او را تأیید کرد، آنگاه می‌تواند بگوید بر این مطلب چند اشکال وارد است. باید به طلبه انتقادکردن را آموزش دهیم.

بنابر آنچه گفتیم توانِ فهم متن، قدم اول است و توان اندیشیدن، نکته دوم. بعَد از این دو، انصاف علمی است. اگر شاگرد ببیند استاد در یک جا به نقد ملاصدرا می‌پردازد و یک جا از او تعریف می‌کند، خواهد فهمید که اصل مسئله، شیخ و ملاصدرا و آقای مصباح، آقای جوادی و آقای حسن‌زاده نیست. ممکن است شخص به همه اینها ارادت داشته باشد، اما بگوید در فلان مسئله حق با آقای فلان است.

می‌خواهم عرض کنم تسلط بر متن یعنی توان فهم متن، توان اندیشیدن، توان نقد و جسارت نقد و جسارت ترجیح اقوال باید از همان ابتدا به طلبه آموزش داد که وقتی به درس خارج می‌رسد، این ابزار را از پیش داشته باشد.

نباید چنین باشد که شخص افتخار کند چند دوره فقه یا اصول فقه شرکت کرده است. افتخار در این است بگویی چهار تا پنج سال در درس خارج فلانی شرکت کردم؛ منتها به صورت گروهی بودیم و مباحثه و مطالعه می‌کردیم و الان بیست سال است که خودم کار تحقیقی می‌کنم و این هم آثارم، و این دیدگاه‌ها را دارم و این نقدها را به بزرگان وارد کرده‌ام و این نظریه‌ها را نیز مطرح کرده‌ام و این یعنی تتبع، تجزیه و تحلیل، نقد و در نهایت نظریه‌پردازی. الان طلبه‌های ما دارند به این سمت می‌روند. این شیوه باید در فلسفه به اوج خودش برسد؛ چرا که فلسفه یعنی کار عقلانی و شما در چنین علمی مجال بیشتری برای اندیشیدن و نقدکردن داری.

در کنار فلسفه باید درس تاریخ فلسفه هم داشته باشیم. ما



فقه درس می‌دهیم؛ اما تاریخ فقه درس نمی‌دهیم؛ در صورتی که مطالعه تاریخ علم، به شخص نگاه می‌دهد. کسی که تاریخ فلسفه خوانده باشد، همان اول می‌فهمد آنچه در فلسفه آمده، حرف‌های ملاصدرا نیست، حرف شیخ نیست، بلکه پیش از این بزرگان، هزاران سخن گفته شده تا اینان توانسته‌اند، چنین بیندیشند و چنین سخن بگویند. همه آنچه در کتاب نهایة الحکمه آمده، یافته‌های علامه طباطبایی نیست. هزاران فیلسوف پشت سر هم صف کشیدند و دانه دانه، ، سوزن سوزن به این فلسفه افزودند تا به علامه طباطبایی رسید. اکنون باید گفت توی طلبه چقدر می‌توانی در این سیر سهم ایجاد کنی.

پیش از این گفتیم که فلسفه باید به صورت کتاب *حلقات* تدریس شود؛ یعنی از مباحث ساده به مباحث دشوار حرکت کنیم. در کنار آن باید تاریخ فلسفه تدریس شود و پیش از اینها، رئوس ثمانیه را کاملا باید روشن کنیم. ما بلافاصله بدایة الحکمه را شروع می‌کنیم و اصلا نمی‌دانیم چه شد و چه کسی چه گفت. گمان می‌کنیم همه آنچه در این کتاب آمده است، سخن علامه طباطبایی است؛ در حالی که خیلی از آنها را ارسطو، افلاطون، سقراط و آگوستین و غیره گفته‌اند. در بعضی از مباحث نیز این مشائیان بودند که مطالبی به فلسفه افزودند.

اینها نقاط ضعف آموزش‌های ما است که البته بعد از انقلاب ـ الحمدلله ـ به سوی بهبودی رفته است؛ اما حرکت آن کند است. زمانی رهبری از این وضعیت گله‌مند بودند و واقعاً هم حق داشتند.

■ آیا مراحل خاصی برای فهم فلسفه پیشنهاد می‌کنید؟

استاد: گاهی شخص می‌گوید من امسال می‌خواهم *بدایه*، *نهایه*، و *شواهد* را درس بدهم. این فایده‌ای ندارد. فلسفه یک فضای بی‌دغدغه برای تفکر می‌خواهد مثلا شما اگر می‌خواهید *بدایه* را بخوانید و سپس *نهایة الحکمه* را، در فاصله تابستانی بین این دو باید هر آنچه خوانده‌اید مرور کنید و فکر کنید؛ مثلاً من یادم می‌آید هنگامی که درس گرفتن *بدایه* را شروع کردم، منزلمان میدان سعیدی بود و استاد نجفی شهرضایی در مهدیه در خیابان چهارمردان درس می‌گفتند. یادم می‌آید یک روز از میدان سعیدی برای شرکت در کلاس درس حرکت کردم. باور کنید آن‌قدر غرق درس بودم که نفهمیدم از کدام خیابان و کدام پیاده‌رو و چگونه از خیابان رد شدم. چگونه ماشین‌ها را رد کردم. واقعاً نفهمیدم این فاصله چگونه طی شد. می‌خواهم بگویم این دغدغه را باید استاد در شاگرد ایجاد کند و بعد هم عجله نداشته باشد.

گاهی طلبه می‌آید می‌گوید ما بالأخره نفهمیدیم اصالت با وجود است یا ماهیت، حق با چه کسی است. به این طلبه باید گفت الان لازم نیست بدانی حق با چه کسی است؛ حتی در نهایة الحکمه نیز لازم نیست. شما باید سعی کنی ابتدا محل نزاع را درست بفهمی و در مرحله دوم ادله آن را درک کنی و در مرحله سوم به لوازم بحث پی ببری. کشف حق و باطل را باید گذاشت برای وقتی که *اسفار* خوانده می‌شود؛ البته گاهی تحریر محل نزاع، حق و باطل را روشن می‌کند و یا بیان لوازم و آثار، حق و باطل را آشکار می‌سازد. گاهی نیز دلایل، حق و باطل را روشن می‌کنند، گاهی نیز انتقادها و گاهی همه اینها با هم؛ بنابراین نباید در فلسفه عجله کنیم و بگوییم زود تکلیف را مشخص کنیم. بنابراین حلقه اول، فقط آشنایی کلی با فلسفه است و حلقه دوم، شناخت و حلقه سوم، فهم عمیق و مرحله چهارم اتخاذ رأی است.

■ آیا برای این چهار مرحله پیشنهاد خاصی می‌کنید؛ مثلا آیا برای مرحله آشنایی، کتاب مخصوصی داریم؟

استاد: خیر، البته نه اینکه کتاب نداریم؛ مثلاً من خودم یک کتاب در این باره نوشته‌ام. پیش از این اولین کتابی که به طلبه‌ها معرفی می‌کردیم، *آشنایی با فلسفه* شهید مطهری بود. با معرفی این کتاب می‌خواستیم طلبه با موضوع و محمول در مسائل فلسفی آشنا شود که دیدیم کاستی‌هایی در این کتاب وجود دارد؛ بنابراین کتاب *حکمت جاودانه* را برای کانون اندیشه جوان نوشتم. این چند کتاب برای مواجهه با فلسفه مناسب‌اند. طلبه با مطالعه آنها باید بفهمد فلسفه چیست، موضوع و محمول آن و مسائلش چیست و فلسفه چه ضرورتی و چه فایده‌ای برای او و علم دارد. پس از آشنایی باید به شبهات پرداخت. بعد از آن نوبت خواندن بدایة الحکمه است. کتاب *آموزش فلسفه* نیز کتاب خوبی است؛ اگرچه متن فارسی دارد و تصور می‌شود که متن آسانی دارد، از جمله کتاب‌های دشواری است که باید آن را با استاد خواند.

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که فلسفه را نباید بدون استاد خواند. ممکن است بگویید علوم دیگر نیز چنین است؛ اما باید گفت فراگیری فلسفه بدون شک استاد می‌خواهد.

■ فرمودید در فلسفه نیاز به فهم عمیق‌تری داریم و این علم را نمی‌توان بدون استاد فرا گرفت. از سوی دیگر در ابتدای این گفتگو شیوه‌ای را مطرح کردید که در آن، طلبه باید خود با متن فلسفی مواجه می‌شد و فکر می‌کرد و مطلب را می‌فهمید. این دو با هم منافات ندارند؟

استاد: نه. طلبه اگر این شیوه را بدون استاد در پیش گیرد، اشتباه است؛ اما اگر تحت نظارت استاد باشد، هر دوی آنچه گفتیم تأمین خواهد شد: پایبندی به شیوه و همراهی استاد. ما در آن شیوه نگفتیم شاگرد به تنهایی به مطالعه فلسفه بپردازد، بلکه در این شیوه باید چنین عمل کرد که ابتدا طلبه بحث مورد نظر را مطالعه و مباحثه کند و آنچه دریافت کرده است به استاد ارائه کند تا نقص و اشکالات آن بر طرف شود. وقت کلاس باید صرف بزنگاه‌ها بشود.

در این شیوه ما نمی‌گوییم استاد فعال نباشد، بلکه می‌گوییم دانش‌پژوه را راه ببرد، نه اینکه حافظه او را پر کند. در این روش، استاد باید خیلی مسلط باشد و به مطالعه و مباحثه درس بپردازد، چه بسا نیاز باشد به چندین شرح مراجعه کند. استاد باید چند سر و گردن از کتاب بالاتر باشد. اگر استاد فقط بر همان کتابی مسلط باشد که قرار است درس داده شود و طلبه خالی‌الذهن باشد، طلبه گمان می‌کند استادش همه چیز می‌داند؛ ولی اگر طلبه زرنگ باشد و به همان شیوه که گفتیم عمل کند، آن‌گاه استاد باید بسیار دست پر باشد؛ بر همین اساس می‌گوییم نقش استاد ضعیف نمی‌شود، بلکه بسیار جدی‌تر، مؤثرتر و فعال‌تر می‌شود.

یکی می‌گفت مگر از همین حوزه، مطهری بیرون نیامده است؟ پس چرا ما بی خود نگرانیم به او گفتم ایشان خودش زحمت کشید و مطهری شد. باید کاری کنید از هر هزار نفر نهصد نفر مطهری شوند، روش بدهید. نظام آموزشی باید نظامی باشد که مطهری‌ها پروش دهد؛ به تعبیر دیگر شما باید نظامی تعبیه کنید که استعدادهای امثال مطهری خفه و کور نشود. ما چقدر مانند مطهری داریم که می‌توانند مطهری باشند؛ اما نظام آموزشی نگذاشته مطهری شوند. نه اینکه عناد داشته باشد، برنامه و راهکار نداشته است.

امروزه دنیا بر روش تدریس و روش تحقیق تمرکز کرده است. بخشی از موفقیت‌های کشورهای غربی نیز به این دلیل است که روش‌هایشان را تغییر داده‌اند. اگر روش درست باشد، موفق خواهیم بود. من معتقدم اگر با نگاه و روش به سراغ قرآن و روایات برویم، این دو ثقل عظیم برای ما بسیار حرف دارند. اهل‌بیت(علیهم السلام) بسیاری از این شیوه‌ها را تعلیم داده‌اند. ما کم‌کاری کرده‌ایم و به دنبال آن نرفته‌ایم.

■ با توجه به نکاتی که فرمودید، قاعدتاً در ابتدای فلسفه نباید خیلی سراغ اقوال و آرا برویم، بلکه باید سعی کنیم ذهن افراد را در مباحث فلسفی توانمند کنیم .

استاد: بله، یعنی ذهن را پر از اقوال نکنیم؛ مثلاً بحثی فلسفه را با بیانی بسیار ساده مطرح کنیم؛ مثلا بگوییم فلان گروه در این مسئله چنین می‌گوید و دسته دیگر چنان، به صورت کلی و رایج. سپس به طلبه فرصت دهیم فکر کند کدام از آنها درست می‌گوید.

■ برای تحقیق و پژوهش چه مراحلی باید طی شود؟

استاد: تتبع، تجزیه، تحلیل و تحقیق؛ اما مراحل تعلیم، مطالعه و مباحثه قبل از درس و شرکت در کلاس درس و گفتگو با استاد بعد از درس و مرور آنچه گذشت و تصحیح خطاها است.

■ یعنی پیش از درس مباحثه و مطالعه کند، سپس در کلاس شرکت کند و دوباره مباحثه کند و خطاها را اصلاح کند؟

استاد: این مباحثه دوم یعنی طلبه بزنگاه‌ها را مشخص کند و بگوید ما این‌گونه فهمیدیم و استاد چنین گفت، اکنون نظر شما چیست. در واقع یک رفت و برگشت باشد و عجله‌ای هم نکند. استاد نیز باید از هر درس یک شمای کلی ارائه کند؛ یعنی استاد هم در شروع، هم در ادامه و هم در انتها کمک می‌کند و طلبه را راه می‌اندازد؛ مثلا در دوره‌ای که کتاب *آموزش فلسفه* را تدریس می‌کردم، دیدیم در سه درس اول نمی‌توانیم به طلبه‌ها بگوییم بروید خودتان مطالعه کنید؛ ولی در درس چهارم که بحث تعریف فلسفه است، طلبه‌ها خودشان می‌توانند درس را مطالعه کنند و مشکلی ندارند. استاد باید ببیند متن در چه حدی است و چگونه باید حرکت کند. از سوی دیگر باید به توان متعلمان توجه کند تا ببیند چقدر از مسئولیت را بر عهده آنان بگذارد. پس از یک هفته استاد باید تشخیص دهد چه مقدار کار را به شاگردان بسپارد و چه مقدار را خود بر عهده بگیرد. ممکن است در میان متعلمان، گروهی بسیار قوی و تیز باشند و گروهی دیگر متوسط یا اصلاً ضعیف. باید برای این سه گروه برنامه داشت؛ ولی روح حاکم بر همه‌شان این است که دستشان را بگیریم و به آنان توان فهم متن، توان اندیشیدن، توان ترجیح اقوال، توان انتخاب رأی، توان نقد و توان نظریه‌پردازی بدهیم. ما باید ضمن اینکه به شاگرد محتوا می‌دهیم، این توان‌ها را در او زنده کنیم. عمده کار این است که او یاد بگیرد چگونه حرکت کند.

■ درباره روش تحقیق در فلسفه نیز سخن بگویید.

استاد: زمانی درباره این بحث می‌کردیم که ثمره مؤسسات تخصصی حوزه یا حتی



عارف به فیلسوف می‌گوید شما تا اینجای راه خوب آمدید که گفتید حق تبارک و تعالی وجود صرف است؛ اما از اینجا به بعد را که قائل شدید این انیت و وجود صرف، وجودی در برابر سایر وجودات است، این وجود است و آن هم وجود است و همه اینها را وجود دانستید، نمی‌توانیم از شما بپذیریم.



دانشگاه‌ها چیست اینکه طلبه یا دانشجو مثلاً در کارشناسی شصت واحد، در ارشد سی واحد و در دکتری سی واحد می‌گذراند. آیا این شخص می‌تواند با این شیوه و این واحدها شهید مطهری شود؟ ممکن است کسی بگوید این‌گونه نمی‌توان شهید مطهری ساخت، پس بیاییم واحدها را افزایش دهیم. اما به نظر من خطا در تعداد واحدها نیست؛ خطا در این است که ما فکر می‌کنیم با رسیدن به مقطع دکتری، در تحقیق و پژوهش به آخر راه رسیده‌ایم. کارشناسی ارشد، دکتری و سطح دو و سه حوزه، انتهای آموزش، ولی ابتدای پژوهش است. شما وقتی مدرک دکتری می‌گیرید، به این معنا است که فقط زمینه‌هایی برای شما آماده شده که دست به قلم ببرید و درباره رشته خودت تتبع و پژوهش کنی و بعد از ده تا پانزده سال تلاش در این زمینه، شخصی مانند شهید مطهری شوی. پس دکتری و ارشد انتهای راه نیست، بلکه ابتدای راه است. متعلم باید از زمینه‌ای که دانشگاه یا مؤسسه یا هر مجموعه‌ای برای او فراهم کرده، بهترین بهره‌وری را داشته باشد. طلبه یا دانشجو با گذراندن این مقاطع تازه باید پایان‌نامه بنویسد و این پایان‌نامه یعنی پایان‌نامه آموزشی نه پایان‌نامه پژوهش، بلکه آغازنامه پژوهش است. حتی می‌توان گفت پایانِ آموزش بودن این مقاطع نیز به صورت مطلق نیست؛ چه بسا شخص بعد از مقطع دکتری نیز نیاز به آموزش و فراگیری داشته باشد. وقتی به مرحله تحقیق رسیدی، تتبع، تجزیه و تحلیل، نقد و نظریه‌پردازی را باید دنبال کنی.

می‌شود این مراحل را هم توضیح دهید؟

استاد: تتبع یعنی در یک مسئله آرای مختلف را از میان آثار جمع‌آوری کنید و سپس آیات و روایات آن مسئله را از قرآن و مجامع روایی بیرون بکشید. بعد باید به تجزیه و تحلیل آنها بپردازید و در نهایت هم اقوال را نقد و بررسی کنید.

در تجزیه و تحلیل چه کار باید کرد؟

استاد: تجزیه و تحلیل یعنی تجزیه و تحلیل اقوال برای اینکه مشخص کنید لازم و ملزوم آن، ادله آن، شیوه استدلال آن چیست. ممکن است کسی به یک مطلبی تصریح نکرده باشد؛ اما لازمه سخنش همان چیزی باشد که شما به دنبال آنید.

یعنی مبانی و لوازم یک قول را در بیاوریم؟

استاد: بله، ادله روایی‌اش را نیز باید تجزیه و تحلیل کنید. روایت را بشکافید و اجزایش را در بیاورید، در نهایت ببینید روایت چه می‌گوید اینکه به دلالت مطابقی بر چه چیزی دلالت دارد و دلالت التزامی و تضمنی آن چیست. خوب که تجزیه و تحلیل کردید و کالبدشکافی شد، اکنون نوبت نقد و بررسی است اینکه برداشتی که از روایت شده است، درست است یا نه، کدام برداشت‌ها درست است. باید در این مرحله ترجیح اقوال کنید با مقایسه، سنجش و نقد و بررسی. ممکن است بین اقوال موجود، انتخاب رأی کنید یا اینکه نظریه‌پردازی کنید. این نوع حرکت بیشتر در فلسفه جا دارد؛ چرا که جزو علوم عقلی، استدلالی و برهانی است و امر تعبدی در آن راه ندارد.

آیا فلسفه برای همه طلبه‌ها لازم است؟

استاد: تا حدی بله. به نظر من فلسفه برای همه مردم لازم است؛ البته وقتی فلسفه حلقاتی (از ساده به دشوار) چینش شود، آن‌گاه هر کس باید متناسب با خودش در یک حلقه باشد؛ مثلاً می‌توان برای کودکان، اصول فلسفی‌اندیشیدن و فلسفه الهی را خیلی ساده و آشکار بیان کنیم. امروزه در غرب به کودکان فلسفه می‌آموزند، داستان می‌نویسند در داستان‌هایشان فلسفهٍ را به کودک القا می‌کنند. فلسفه اگزیستانسیالیسم اصلاً با همین داستان‌ها و رمان‌هاپی گسترش یافت که در ایران هم موجود است؛ مثلاً صادق هدایت از طرفداران شاخه الحادی فلسفه اگزیستانسیالیسم بود که سر از خودکشی و پوچی درآورد. این دیدگاه، داستان پوچی را خیلی راحت به خورد خواننده می‌دهد و در آن القا می‌کند که زندگی یعنی وقت تلف کردن و پوچی. پیش از این زمانی خدمت مقام معظم رهبری بودیم، فرمودند فلسفه کودک را جدی بگیرید و تفکر فلسفی، تفکر عقلانی و مبانی فلسفه الهی را خیلی ساده به کودکان آموزش دهید و با مثال‌های ساده بگویید این مبانی حق است و این مبانی باطل؛ یعنی ذهنِ کودک را با مبانی الهی و توحیدی آشنا کنید تا اینکه بعداً در فضای پر از شبهه، خودش بتواند پاسخگو باشد و گیر نکند. در واقع او را باید مسلح‌اش کنیم. منطقی باید مسلح‌اش کنیم نه تعبدی صرف. باید اندیشیدن و انتخاب رأی صحیح را به او آموزش دهیم.

بنابراین همه باید فلسفه بخوانند. طلبه‌ها به فلسفه در حد کتاب نهایة الحکمه نیاز دارند. فرقی نمی‌کند این کتاب باشد یا کتابی دیگر، بلکه هر طلبه‌ای باید حکمت متعالیه را به صورت خلاصه و شسته و رفته بخواند؛ چرا که وقتی به میان مردم می‌رود، بتواند به سؤال‌های کلی پاسخ دهد واگر نتوانست به سؤال‌های تخصصی پاسخ دهد، افراد متخصص را معرفی کند و شماره تلفن آنان را در دسترس مردم قرار دهد. من تاریخ خوانده‌ام؛ اما اگر کسی سؤال‌های تخصصی تاریخ بپرسد، به او می‌گویم من تاریخ را تا حدودی مطالعه کرده‌ام و در حد خودم به آن آگاهم؛ ولی آدرس دوستان متخصص تاریخ را می‌دهم تا از آنان بپرسید. طلبه نیز چه مفسر، چه مبلغ، چه خطیب، چه اهل حدیث، باید در حد عموم جامعه فلسفه را بخواند؛ چرا که با جامعه‌ای در هم تنیده روبرو است.

آیا در حوزه، تخصص و اجتهاد در فلسفه ضرورت دارد؟

استاد: فقط برای عده خاصی نیاز است در این وادی قدم بگذارند. ضرورت آن هم شبهاتی است که در دانشگاه‌ها در فلسفه، کلام جدید و معرفت‌شناسی مطرح می‌شود و امروزه بیداد می‌کند. اگر در معرفت‌شناسی و فلسفه متخصص نداشته باشیم، این شبهات باقی خواهد ماند.

یعنی ما فلسفه را در راه دفع شبهات باید استفاده کنیم؟

استاد: فلسفه یک جنبه اثباتی دارد و یک جنبه سلبی. دفع شبهات جنبه سلبی آن است که ضرورتش آنچنان زیاد است که می‌توان گفت از آب‌خوردن هم واجب‌تر است؛ اما درباره جنبه اثباتی‌اش باید گفت اگر کسی فلسفه نخوانده باشد، در بسیاری موارد به درک عمیقی از آیات و روایت نمی‌رسد. این حرف از من نیست. امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی معتقدند واقعاً بخش‌هایی از آیات و روایات را کسانی دقیق می‌فهمند که فلسفه خوانده‌اند و در فلسفه قوی‌اند، نه کسانی که فقط فقه و اصول و... خوانده‌اند.

علاوه بر نکاتی که فرمودید، اگر توصیه‌ای کلی به طلبه‌ها درباره خواندن فلسفه دارید بفرمایید؟

استاد: نظر من این است که طلبه به استادان مراجعه کند و رشته تخصصی‌ای را که در نظر دارد در آن تحصیل کند، به استاد معرفی کند و مقطع تحصیلی‌اش را بگوید. استاد باید با توجه به آن رشته، تشخیص دهد طلبه تا چه مرحله‌ای باید فلسفه بخواند.

درس‌ها را باید رده‌بندی، طبقه‌بندی و مقطع‌بندی کرد. هم‌اکنون ما در مجمع عالی حکمت به طلبه‌ها مشاوره می‌دهیم. هستند کسانی که می‌آیند و با استادان صحبت می‌کنند. یادم هست یک گروه طلبه پیش ما آمدند و گفتند می‌خواهند حلقه اول شهید صدر را بخوانند. از دانشگاه شریف آمده بودند. پس از مدتی گفتند: می‌خواهیم دو ماه درس را تعطیل کنیم. گفتم: چرا؟ گفتند: می‌خواهیم فکر کنیم چطور درس بخوانیم. گفتم: احسنت. گفتند: می‌خواهیم با استاد مشورت کنیم هدف غایی‌مان از درس‌خواندن را مشخص کنیم. به آنان گفتم: این دو ماه، بیست سال کار شما را جلو می‌اندازد.

باید از طلبه پرسید چرا در هر درسی شرکت می‌کنی، چرا نمی‌پرسی چه درسی باید بخوانم، چطوری باید بخوانم، چه مراحلی را باید بگذرانم، غایتم چه باشد؟ اینها خیلی مهم است.

پی‌نوشت:

۱. حلقات شهید صدر



اهداف و سرفصل‌های تفصیلی

واحدهای درسی رشته تخصصی حکمت

حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالحمید واسطی*

اشاره

برای اینکه فلسفه و حکمت به صورت تخصصی پیگیری و نیاز طلبه و حوزه و جامعه تامین شود نیاز به برنامه‌ای هست که اهداف دقیق و مراحل نیل به این اهداف و کتب لازم هر مرتبه را معرفی کند لذا برنامه زیر یک برنامه پیشنهادی برای این امر و تربیت حکیمانی است که امروز بیش از پیش به آنها نیازمندیم.

---

* حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالحمید واسطی، محقق و مدرس فقه و اصول، فلسفه و کلام اسلامی است. کتب و مقالاتی چون: راهنمای تحصیل در حوزه‌های علمیه با اقتباس از نگرش اسلام به علم و عالم دینی، راهنمای تحقیق با اقتباس از نگرش اسلام به علم و هستی، سطح مقدماتی و راهنمای تدریس با اقتباس از نگرش اسلام به علم و علم‌آموزی از آثار علمی ایشان است.

بـرای اینکه فلسـفه و حکمت به صورت تخصصـی پیگیری و نیـاز طلبـه و حوزه و جامعه تامین شـود نیاز به برنامه‌ای هسـت کـه اهـداف دقیـق و مراحـل نیـل به این اهـداف و کتـب لازم هـر مرتبـه را معرفی کند لـذا برنامه زیر یک برنامه پیشـنهادی بـرای این امر و تربیت حکیمانی اسـت که امـروز بیش از پیش به آنهـا نیازمندیم.

اهـداف تکمیلی در واحد آموزشـیِ «نگرش و عقائد دیـن»[۱]: (از واحدهای دین‌شـناختی)

اهداف واحد آموزشی فلسفه

۱. بتوانـد اثبـات کنـد واقعیت‌هایـی هسـتند. (خـارج از خیال و توهم ما)
۲. بتوانـد اثبـات کنـد ایـن واقعیت‌هـا، یک شـبکه و دسـتگاه منسـجم و یکپارچـه وجـودی را تشـکیل داده‌انـد و تصادفی و از هم‌گسسـته نیسـتند.
۳. بتوانـد روابـط[۲] بیـن موجـودات و سـاختار کلان هسـتی را ترسـیم کنـد و بـرای مدعیـات خـود اسـتدلال بیـاورد.
۴. بتوانـد به‌سـوالات هفت‌گانـۀ چه هسـتیم؟ از کجـا آمده‌ایم؟ چگونـه آمده‌ایـم؟ بـه کجـا می‌رویـم؟ در کجا هسـتیم؟ با چه موجوداتـی هسـتیم؟ چگونه حرکـت می کنیم؟ پاسـخ عقلانی بدهد.[۳]
۵. بتوانـد وجـود خدا و خصوصیات وجـودی او را با برهان عقلی اثبات کند.[۴]
۶. بتوانـد کیفیـت ربـط موجـودات با خداونـد را توضیـح دهد و بـرای مدعای خود اسـتدلال بیـاورد.
۷. بتوانـد کیفیـت خلقـت جهـان را توصیـف کنـد و اسـتدلال بیـاورد و بـا فرضیـات فیزیـک جدیـد مقایسـه کند.
۸. بتوانـد تصویـر فلسـفی بـا اسـتدلال از جهـان مـادی، ماده، فضـا، زمـان، نور، انـرژی ارائه دهد و بـا فرضیات فیزیک جدید مقایسه کند.
۹. بتوانـد توصیفـی از جهان‌های مـاوراء ماده ارائه دهـد و بر آن اسـتدلال بیـاورد و بـا توصیف‌هـای عرفانـی (صـادق و کاذب) مقایسـه کند و اعتبارسـنجی نماید.
۱۰. بتوانـد حقیقـت نفس و روح و ذهـن و رابطۀ آنها با یکدیگر و با بدن را با اسـتدلال توصیف کند و با فرضیات روان‌شناسـی و توصیف‌های عرفانی مقایسـه کند.
۱۱. بتوانـد نگرش‌هـای مطـرح در فلسـفه اسـلامی را در یـک جـدول تطبیقی عرضـه کند و تاثیـر انواع نگرش‌ها به هسـتی و شـبکه موجـودات، در زندگـی را بـه تصویر بکشـد به‌گونه‌ای کـه مخاطب اهمیت دسـت‌یابی به نگرشـی صحیـح و جامع از هسـتی (داشـتن اطلاعات فلسـفیِ درسـت) را لمس کند.
۱۲. بتواند تاثیر مبانی فلسـفی را درَ تعلیم و تربیت، برنامه‌ریزی و مدیریـت، دین‌شناسـی، تصمیم‌گیـری و معنـی زندگـی، بـا شـواهد و مستندات نشـان دهد.
۱۳. مدعای فلسـفه‌های الحادی و فلسـفه‌های شـرقی و غربی را بشناسـد و بتوانـد حداقل یک نقد نسـبت به آنهـا ارائه کند.
۱۴. فهرسـتی از برهان‌هـای عقلـی و اسـتدلال‌های فلسـفی بـه‌کار رفتـه در قرآن و روایات را در دسـت داشـته باشـد و بتواند تبیین‌های فلسـفی متِخصصین از این آیات و روایات را تحلیل و تشـریح کنـد.[۵] (مَثـلاً بیان‌هـای موجـود در کتاب الميـزان و کتـاب بحارالانوار)[۶]بتوانـد سـخنرانی‌ها و مقـالات تخصصـی فلسـفی را درک کنـد و بـه سـوالاتی که در مورد محتـوای آنها پرسـیده می‌شـود پاسخ بدهد.

حداقلی قطعی:

بتوانـد نگـرش دین نسـبت به هسـتی و برتری ایـن نگرش بر مـوارد رقیـب را با اسـتدلال عقلـی ارائه کند.
۱. بتوانـد اثبـات کنـد واقعیت‌هایـی هسـتند. (خـارج از خیال و توهم ما)
۲. بتوانـد اثبـات کنـد ایـن واقعیت‌هـا، یک شـبکه و دسـتگاه منسـجم و یکپارچـه وجـودی را تشـکیل داده‌انـد و تصادفی و از هم‌گسسـته نیسـتند.
۳. بتواند روابط بین موجودات و سـاختار کلان هسـتی را ترسیم کنـد و برای مدعیات خود اسـتدلال بیاورد.
۴. بتوانـد به‌سـوالات هفت‌گانـۀ چه هسـتیم؟ از کجـا آمده‌ایم؟ چگونـه آمده‌ایـم؟ بـه کجـا می‌رویـم؟ در کجا هسـتیم؟ با چه موجوداتـی هسـتیم؟ چگونه حرکـت می کنیم؟ پاسـخ عقلانی بدهد.
۵. بتوانـد وجـود خدا و خصوصیات وجـودی او را با برهان عقلی اثبات کند.
۶. بتوانـد کیفیـت ربـط موجـودات با خداونـد را توضیـح دهد و بـرای مدعای خود اسـتدلال بیـاورد.
۷. بتوانـد کیفیـت خلقـت جهـان را توصیـف کنـد و اسـتدلال بیـاورد و بـا فرضیـات فیزیـک جدیـد مقایسـه کند.
۸. بتوانـد تصویـر فلسـفی بـا اسـتدلال از جهـان مـادی، ماده، فضـا، زمـان، نور، انـرژی ارائه دهد و بـا فرضیات فیزیک جدید مقایسه کند.
۹. بتوانـد توصیفـی از جهان‌های مـاوراء ماده ارائه دهـد و بر آن اسـتدلال بیـاورد و بـا توصیف‌هـای عرفانـی (صـادق و کاذب) مقایسـه کند و اعتبارسـنجی نماید.
۱۰. بتوانـد حقیقـت نفس و روح و ذهـن و رابطۀ آنها با یکدیگر و با بدن را با اسـتدلال توصیف کند و با فرضیات روان‌شناسـی و توصیف‌های عرفانی مقایسـه کند.
۱۱. بتوانـد نگرش‌هـای مطـرح در فلسـفه اسـلامی را در یـک جـدول تطبیقی عرضـه کند و تاثیـر انواع نگرش‌ها به هسـتی و شـبکه موجـودات، در زندگـی را بـه تصویر بکشـد به‌گونه‌ای کـه مخاطب اهمیت دسـت‌یابی به نگرشـی صحیـح و جامع از هسـتی (داشـتن اطلاعات فلسـفیِ درسـت) را لمس کند.
۱۲. بتواند تاثیر مبانی فلسـفی را درَ تعلیم و تربیت، برنامه‌ریزی و مدیریـت، دین‌شناسـی، تصمیم‌گیـری و معنـی زندگـی، بـا شـواهد و مستندات نشـان دهد.
۱۳. مدعاهـای مشـهور فلسـفه‌های الحـادی و فلسـفه‌های شـرقی و غربـی را بشناسـد و بتوانـد حداقـل یـک نقد نسـبت بـه آنهـا ارائـه کند.
۱۴. فهرسـتی از برهان‌هـای عقلـی و اسـتدلال‌های فلسـفی بـه‌کار رفتـه در قرآن و روایات را در دسـت داشـته باشـد و بتواند تبیین‌های فلسـفی متِخصصین از این آیات و روایات را تحلیل و تشـریح کنـد. (مَثـلاً بیان‌هـای موجود در کتـاب الميـزان و کتـاب بحارالانوار)
۱۵. بتوانـد سـخنرانی‌ها و مقـالات تخصصی فلسـفی را درک کنـد و به سـوالاتی که در مورد محتوای آنها پرسـیده می‌شـود پاسـخ بدهد.
۱۶. بتوانـد مقالـه یا سـخنرانی‌ای را که با جملۀ «مـا در جهانی زندگـی می کنیم کـه از جهـت وجـودی....» آغاز می‌شـود ارائه کند. بتواند سرمنشـاء هسـتی را با اسـتدلال نشـان دهد. بتواند کیفیـت خلقـت را با اسـتدلال توصیف کند.
۱۷. بتوانـد به‌گونـه‌ای عالـم وجود و خداونـد را توصیف کند که تصـور چنیـن خدایی مسـتلزم تصدیق به وجود آن باشـد.
۱۸. در یـک مقالـه علمـی یـا در یـک سـخنرانی یـا در یـک گفتگـوی علمـی و در مـواردی کـه تحلیلـی تخصصـی یافت نشـود بتوانـد فهم اولیـه‌ای از آنهـا به‌صورت روشـمند پیدا کند مثـلا بتواند بـر گفتگوی حضـرت رضا علیه‌السـلام بـا عمران صابـی توضیحی ارائه کند یا بتواند نسـبت به محتـوای احادیث کتـاب توحید صدوق، فهـم اولیه‌ای را در مخاطـب ایجاد نماید.

فهرست واحدهای پیش‌نیاز:
حکمت پایه (نهایه‌الحکمه)
پیش‌نیاز: بدایه‌الحکمه

اهداف درس:

۱. بتواند رؤوس ثمانیه فلسـفه و فلسفه‌فلسفه را تبیین کند.
۲. فهرسـت مسـائل فلسـفه را به‌صـورت جدولـی از مسـائل کاربـردی در قالب سـوال، ارائـه دهد.
۳. روش‌شناسـی علامه طباطبایـی در تولید و تحلیل مسـاله، در کشـف و تحلیـل اطلاعات اسـتخراج کند.
۴. بتوانـد نظریه‌های مولف را تشـخیص داده، در قالـب «منطق مبتنی بر اصـول موضوعه» پـردازش کند.
۵. تاثیـر هر نظریه بر دیگر مسـائل فلسـفه را تشـخیص داده، تبیین کند.
۶. بتوانـد براسـاس قواعد فلسـفی، پدیده‌ها را تحلیل وجودشناسـانه کند.
۷. بتوانـد نظـام هسـتی را بـا تعییـن عوالـم و موجـودات و روابـط آنهـا ترسـیم کنـد و برای هـر قسـمت اسـتدلال نماید.

سرفصل‌های درس:

۱. وجودشناسـی (اصالـت، وحدت، تشـکیک، عـدم تکرر، مسـتقل و رابط، واجـب و ممکن، واحد و کثیـر، ....)
۲. ماهیت‌شناسی (احکام ماهیت و ابعاد آن)
۳. ارتباط‌شناسـی (علت‌ومعلـول، قـوه و فعل، قـدم و حـدوث، سـبق و لحوق)
۴. علم‌شناسـی (وجـود ذهنـی، علم‌وعالم‌ومعلـوم، عقل‌وعاقل‌ومعقـول)
۵. واجب‌شناسـی (تعریف واجب‌الوجود، اثبات، احکام، آثار)
۶. عوالم‌شناسـی (نظـام عالـم عقلـی، نظـام عالـم مثالی، نظام عالـم مادی، حـدوث عوالم و اسـتمرار آنها)

منابع درس:

منبع اصلی: نهایه‌الحکمه

منابع فرعی و تمرین‌ها:

۱. آموزش فلسفه، آیت‌الله مصباح یزدی
۲. اصول فلسفه، علامه طباطبایی
۳. رسائل توحیدیه، علامه طباطبایی
۴. ابداعـات فلسـفی علامـه طباطبایـی، اردسـتانی
۵. فلسفه از آغاز تا مطهری، اسعدی
۶. فلسفه فلسفه اسلامی، خسروپناه
۷. چیستی فلسفه اسلامی، فیروزجایی
۸. هستی‌شناسی، عبدالرسول عبودیت
۹. شرح نهایه، مصباح یزدی
۱۰. فیزیـک و زمـان در متافیزیـک، عابـدی شـاهرودی
۱۱. شرح مصطلحات فلسفی، شیروانی
۱۲. تفاوت اصطلاحات فلسفی، گرجی
۱۳. منطق فازی، وحیدیان
۱۴. نقد و بررسی مکتب تفکیک، ارشادی‌نیا
۱۵. پیش‌فرض‌هـای فلسـفی علـم اصـول، انتظام



شرح منظومه سبزواری

پیش‌نیاز: بدایه‌الحکمه

اهداف درس:
۱. نمای کلان و کلی از حکمت متعالیه و ارتباط آن با حکمت مشاء و اشراق و کلام اسلامی به‌دست آورد.
۲. بتواند کلید مفهوم‌های حکمت اسلامی را در قالب اشعار منظومه، دریافت و منتقل کند. (تمرکزهای مفهومی)
۳. روش‌شناسی حاج‌ملاهادی را در تولید و تحلیل مساله، در کشف و تحلیل اطلاعات استخراج کند.
۴. تاثیر هر نظریه بر دیگر مسائل فلسفه را تشخیص داده، تبیین کند.
۵. بتواند براساس قواعد فلسفی، پدیده‌ها را تحلیل وجودشناسانه کند.
۶. بتواند نظام هستی را با تعیین عوالم و موجودات و روابط آنها ترسیم کند و برای هر قسمت استدلال نماید.
۷. بتواند اصول عقائد کلامی را برهانی سازد.

سرفصل‌های درس:
۱. وجودشناسی (اصالت وجود، تشکیک وجود، تقسیمات آن و ...)
۲. مواد ثلاث (از ابتدای امور عامه تا ابتدای حدوث و قدم)
۳. حدوث و قدم
۴. قوه و فعل
۵. ماهیت
۶. علیت
۷. جواهر و اعراض (از بحث حدوث و قدم تا انتهای امور عامه)
۸. الهیات بالمعنی الاخص (اثبات ذات و احکام آن)
۹. مباحث صفات
۱۰. مباحث افعال

منابع درس:
منبع اصلی: شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری
۱. هستی‌شناسی، عبدالرسول عبودیت
۲. شرح نهایه، مصباح یزدی
۳. فیزیک و زمان در متافیزیک، عابدی شاهرودی
۴. شرح مصطلحات فلسفی، شیروانی
۵. تفاوت اصطلاحات فلسفی، گرجی
۶. منطق فازی، وحیدیان
۷. نقد و بررسی مکتب تفکیک، ارشادی‌نیا
۸. پیش‌فرض‌های فلسفی علم اصول، انتظام
منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. شرح منظومه ۴ جلدی، شهید مطهری
۲. شرح منظومه، ایزوتسو و محقق
۳. آموزش فلسفه، آیت‌الله مصباح یزدی
۴. اصول فلسفه، علامه طباطبایی
۵. رسائل توحیدیه، علامه طباطبایی

منطق تخصصی تحلیلی

پیش‌نیاز: منطق مظفر

اهداف درس:
۱. بتواند یک پدیده و یک متن علمی را تجزیه ترکیب منطقی کند. (مراحل قدم‌به‌قدم تحلیل)
۲. بتواند تعاریف را ارزیابی و دقیق‌سازی نماید. (الگوریتم تولید تعریف موجّه)
۳. بتواند برای یک مدعا، قالب استدلالی تولید کند. (الگوریتم تولید استدلال موجّه)
۴. بتواند استدلال‌ها را ارزیابی کند.
۵. بتواند مغالطات را تشخیص دهد و اصلاح کند.

سرفصل های درس:
۱. اقسام مفاهیم و اقسام حمل
۲. اقسام قضایا، مواد و جهات قضایا
۳. اقسام قیاس و شرایط انتاج
۴. شرایط حدّ و تعریف
۵. شرایط برهان
۶. المواضع
۷. اقسام مغالطات
۸. احوال العلوم

منابع درس:
منبع اصلی: الجوهر النضید
منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. منطق کاربردی و منطق مغالطات، علی‌اصغر خندان
۲. اساس الاقتباس، خواجه نصیر
۳. الشفا، بوعلی
۴. المنطق عند الفارابی، ماجد فخری
۵. منطق المشرقیین، بوعلی
۶. سرشت کلیت و ضرورت، عسکری سلیملی
۷. منطق در آینه آیات و روایات، مرکز تخصصی علم کلام
۸. فلسفه منطق، سوزان هاک، ترجمه سیدمحمدعلی‌حجتی
۹. منطق و شناخت‌شناسی، عسکری سلیمانی
۱۰. معرفت‌شناسی در قرآن، آیت‌الله جوادی
۱۱. شناخت‌شناسی در قرآن، آیت‌الله جوادی
۱۲. منطق استدلال، داود حیدری
۱۳. استدلال انتقادی، حسن ملکی

روش تحقیق تخصصی (روش تحقیق در فلسفه و عرفان)

پیش‌نیاز: روش تحقیق در علوم اسلامی

اهداف درس:
۱. بتواند برای انجام یک تحقیق فلسفی و عرفانی، طرح تحقیق موجّه و عملیاتی تدوین نماید.
۲. بتواند شبکه مسائل فلسفه و عرفان را استخراج و طراحی کند.
۳. بتواند رابطه میان مسائل فلسفی و عرفانی، با مسائل صحنه زندگی را کشف و تبیین کند.
۴. بتواند رابطه مسائل فلسفی و عرفانی را با علوم انسانی و علم دینی تبیین کند.
۵. بتواند مسائل فلسفی و عرفانی را در مقیاس تمدنی توصیف و تبیین کند.
۶. بتواند کلیدواژه‌های متناسب هر بحث را در فلسفه و عرفان استخراج و تنظیم کند.
۷. بتواند کلیدواژه‌های موجود در منابع دین و مرتبط با مباحث فلسفی و عرفانی را استخراج و تنظیم کند.
۸. بتواند روش تفکر و تحلیل هر فیلسوف و عارفی را به‌صورت قدم‌به‌قدم استخراج و مستند کند.
۹. بتواند متون فلسفی و عرفانی را تحلیل محتوا کند و ساختار بحث را باز تولید نماید.
۱۰. بتواند پارادایم‌ها، رویکردها و روش‌های استفاده شده در متون فلسفی و عرفانی را استخراج و تبیین کند.

سرفصل‌های درس:
۱. شبکه مسائل فلسفه و عرفان
۲. انواع رویکردهای فلسفی و عرفانی در تحقیقات
۳. روش تحلیل مساله در متون فلسفی و عرفانی (تعریف مساله و نیاز و تنقیح محل نزاع)
۴. روش فرضیه‌پردازی در فلسفه و عرفان
۵. روش تحلیل اطلاعات و ارائه استدلال و شواهد در فلسفه و عرفان (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه، ابن عربی)
۶. نمونه تعاریف، توصیف‌ها، تبیین‌ها، تفسیرها، توجیه‌ها در متون فلسفی و عرفانی
۷. نمونه مطالعات تطبیقی و میان‌رشته‌ای در فلسفه و عرفان
۸. نمونه مشکلات و آفات روشی در متون فلسفی و عرفانی
۹. نمونه طرح پژوهشی فلاسفه و عرفاء برای بحث در یک موضوع
۱۰. مهارت در استفاده از نرم‌افزارهای نور (برای کشف روابط علوم با یکدیگر)

منابع درس:
منبع اصلی: روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، قراملکی + فلسفه فلسفه اسلامی، خسروپناه
منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. بررسی و مقایسه شرح منظومه با نهایه‌الحکمه
۲. تاثیر قرآن بر شکل‌گیری حکمت متعالیه، بروجردی
۳. صدرا و میزان تکیه بر عقل، اخلاقی
۴. خودشناسی در حکمت صدرا، اخلاقی
۵. حکمت متعالیه در آینه حدیث، دینانی
۶. روش‌شناسی و ساختار معرفتی حکمت متعالیه
۷. روش‌شناسی علم کلام، خلیلی
۸. سیر تاریخی نقد ملاصدرا، قراگزلو
۹. مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه دین‌پژوهی

تاریخ فلسفه اسلام

پیش‌نیاز: بدایه‌الحکمه

اهداف درس:

۱. شناخت سیر تحول و تکامل فلسفه اسلامی
فهـم نقـاط تاثیـر و تاثـرات مکاتـب فلسـفی در یکد یگر
شناخت تاریخ تطور حکمت متعالیه
آشـنایی با فلسـفه پس از صدرالمتألهین تا عصر حاضر

سرفصل‌های درس:

بررسی آراء:
کندی
رازی
فارابی
ابن سینا
سهروردی
خواجه نصیر طوسی
میرداماد
ملا صدرا
آخوندملا علی نوری
حاج ملا هادی سبزواری
آقا علی مدرس زنوزی
علامه‌طباطبائی

منابع درس:

منبع اصلی: تاریخ فلسـفه اسـلام، دکتر نصر + فلسـفه از آغاز تا مطهری، اسعدی

منابع فرعی و تمرین‌ها:

تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنّاالفاخوری
تاریخ فلسفه اسلامی، کربن
تاریخ فلسفه در اسلام، میر محمد شریف
ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، دینانی
شـعاع اندیشـه و شـهود در فلسـفه سـهروردی، د ینا نی

حکمت تحلیلی ۱ (اصول فلسفه)

پیش‌نیاز: نهایه

اهداف درس:

بتوانـد ویرایش دوم رئوس ثمانیه فلسـفه و فلسفه‌فلسـفه را ارائه کند.
بتواند سـیر پیدایش و تحول تفکر فلسـفی را برای کشـف علل تغییـر، تحلیل کند.
بتواند فلسـفه را از دیدگاه معرفت‌شناسـانه توصیـف کند.
بتواند امکان دسـت‌یابی به معرفت کاشف از واقـع و راه دسـت‌یابی بـه آن را تبییـن کند .
بتواند نقشه تولید ادراکات را ترسیم نماید.
بتوانـد کیفیـت تولیـد ادراکات اعتبـاری را بـه زبان فلسـفه (معادلات وجودشناسـانه) تبییـن کند.
۷. بتوانـد جـدول تطبیقـی از دیـدگاه فیلسـوفان مسـلمان و فلاسـفه غرب[۷] در مسـائل فـوق تهیـه کنـد.

سرفصل‌های درس:

۱. تبارشناسی مفاهیم و مسائل فلسفه
۲. فلسفه و سفسطه
۳. علم و ادراک
۴. ارزش معلومات
۵. پیدایش کثرت در ادراکات
۶. ادراکات اعتباری
۷. وجودشناسی
۸. قوه و فعل، حرکت و زمان

منابع درس:

منبـع اصلـی: اصـول فلسـفه و روش رئالیسـم بـا حواشـی شـهید مطهـری

منابع فرعی و تمرین‌ها:

۱. حاشیه علامه طباطبایی بر کفایه
۲. شرح مبسوط منظومه، شهید مطهری
۳. فلسفه مشاء، یحیی یثربی
۴. درآمدی بر فلسفه علم، رضا حبیبی
۵. از علم سکولار تا علم دینی، گلشنی
۶. کاوش‌هـای عقل نظری و عقل عملی، حائری یزدی
۷. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح
۸. فلسفه حقوق، خسروشاهی
۹. معرفت‌شناسی معاصر، فعالی
۱۰. نقد عقل محض، کانت

نهایه حکمت تحلیلی ۲ (اشارات)

اهداف درس:

۱. بتوانـد دسـتگاه فلسـفی بوعلـی را در قالـب یک نظام علمی ترسـیم و تبییـن کند.
۲. بتواند روش تحلیل مسائل فلسفی را در مشاء توصیف کند.
۳. بتواند نقشه هستی را براساس حکمت مشاء ترسیم و تبیین کند.
۴. بتوانـد هـر پدیـده و هر تغییـری را به زبان فلسـفه (معـادلات وجودی) ترجمه کند.
۵. بتوانـد رابطـه ثابـت و متغیـر، قدیم و حـادث، وحدت و کثـرت، خالق و مخلـوق را تبیین کند.
۶. بتوانـد بی‌نهایـت بـودن وجـود و علـم خداونـد و کیفیـت جمـع آن بـا مخلـوق محـدود را تبییـن کند.
۷. بتوانـد هویـت روح و نفـس و کیفیـت پیدایش، رشـد، انتقـال و بقاء آن را تبییـن کند.
۸. بتواند حکمت خانواده و جامعه را براساس دیدگاه مشاء توضیح دهد.

سرفصل‌های درس:

۱. وجودشناسی (هویت‌ها، علل وجود، بساطت وجود) از نمط چهارم
۲. علم‌شناسـی (هویـت عقل، عقـل و عاقل و معقول، علـم الهی) از نمط هفتم اشارات
۳. ماهیت‌شناسی (مثل افلاطونی، ماده و صورت) از مقاله دوم شفا
۴. ارتباط‌شناسی (علت‌ومعلول، علل اربع) از مقاله ششم شفا
۵. حرکت‌شناسـی (قـوه و فعـل، حرکـت افـلاک، حقیقت زمـان) از نمط ششم
۶. واجب‌شناسـی (تعریـف واجب‌الوجـود، علـم الهی، صفات الهـی) از نمط چهـارم و هفتم
۷. نفس‌شناسـی (تجـرد نفس، قـوای نفس، رابطـه نفس و بـدن) از نمط سـوم اشارات
۸. جامعه‌شناسـی (طبقات اجتماعی، مشاغل، خانواده، سیاست) مقاله دهم از شفا

منابع درس:

منبع اصلی: الاشارات + شفای بوعلی

منابع فرعی و تمرین‌ها:

۱. فلسفه مشاء، یحیی یثربی
۲. حاشیه بر الالهیات شفا، ملاصدرا
۳. شرح الالهیات شفا، ملامهدی نراقی
۴. شرح اشارات و تنبیهات، خواجه نصیر
۵. المحاکمات بین شرحی الاشارات، قطب‌الدین رازی
۶. الهیات شفا، شهید مطهری
۷. درآمدی بر فلسفه مشاء، حشمت‌پور
۸. دانش‌نامه علایی، بوعلی
۹. النجاه، ابن سینا
۱۰. التحصیل، بهمنیار
۱۱. رسایل الفارابی، فارابی
۱۲. شرح الهدایه الاثیریه، صدر المتالهین
۱۳. تهافت التهافت وتفسیر ما بعد الطبیعه، ابن رشد
۱۴. مقاصد الفلاسفه، غزالی



حکمت تحلیلی ۳ (حکمه‌الاشراق)

تعداد واحد و ساعات درس: ۵ واحد (۸۰ ساعت)

پیش‌نیاز: نهایه

اهداف درس:

۱. بتواند دستگاه فلسفی سهروردی را در قالب یک نظام علمی ترسیم و تبیین کند.
۲. بتواند روش تحلیل مسائل فلسفی را در اشراق توصیف کند.
۳. بتواند نقشه هستی را براساس حکمت اشراق ترسیم و تبیین کند.
۴. بتواند هر پدیده و هر تغییری را به زبان فلسفه (معادلات وجودی) ترجمه کند.
۵. بتواند رابطه ثابت و متغیر، قدیم و حادث، وحدت و کثرت، خالق و مخلوق را تبیین کند.
۶. بتواند بی‌نهایت بودن وجود و علم خداوند و کیفیت جمع آن با مخلوق محدود را تبیین کند.
۷. بتواند هویت روح و نفس و کیفیت پیدایش، رشد، انتقال و بقاء آن را تبیین کند.

سرفصل‌های درس:

۱. وجودشناسی (نور، وحدت، تشکیک، وجود محمولی) از مقاله اول و دوم حکمت‌الاشراق
۲. علم‌شناسی (هویت عقل، عقل و عاقل و معقول، علم الهی) از مقاله سوم
۳. ارتباط‌شناسی (علت و معلول، علل اربع) از مقاله دوم
۴. حرکت‌شناسی (قوه و فعل، حرکت افلاک، حقیقت زمان) از مقاله سوم و چهارم حکمت‌الاشراق
۵. واجب‌شناسی (تعریف واجب‌الوجود، علم الهی، امکان اشرف) از مقاله دوم حکمت الاشراق
۶. نفس‌شناسی (تجرد برزخی، قوای نفس، رابطه نفس و بدن) از مقاله چهارم
۷. المقاله الخامسه: فی المعاد و النبوات و المنامات

منابع درس:

منبع اصلی: حکمه‌الاشراق سهروردی

منابع فرعی و تمرین‌ها:

حکمت اشراق استاد یزدان پناه، انتشارات سمت
شرح حکمة الاشراق (قطب شیرازی)
شرح حکمت الاشراق (محمد شهرزوری)
آموزش فلسفه مشائی و اشراقی، غلامرضا رحمانی
شعاع و اندیشه شهود در فلسفه سهروردی، دینانی
اشراق هیاکل النور، دشتکی
فصوص الحکم، ابن‌عربی
هیاکل النور، شیخ اشراق
تاسوعات افلوطین، افلوطین

حکمت تحلیلی ۴ (الشواهد الربوبیه)

پیش‌نیاز: نهایه

اهداف درس:

۱. ویرایش دوم فهرست مسائل فلسفه را به‌صورت جدولی از مسائل کاربردی در قالب سوال، ارائه دهد.
۲. روش‌شناسی ملاصدرا را در تولید و تحلیل مساله، در کشف و تحلیل اطلاعات استخراج کند.
۳. بتواند نظریه‌های ملاصدرا را تشخیص داده، در قالب «منطق مبتنی بر اصول موضوعه» پردازش کند.
۴. تاثیر هر نظریه بر دیگر مسائل فلسفه را تشخیص داده، تبیین کند.
۵. بتواند نقشه قدم‌به‌قدم و مرحله‌به‌مرحله عوالم فوقانی را ترسیم نماید و استدلال کند.
۶. بتواند مراحل حرکت انسان از انا لله تا الیه‌راجعون را مرحله‌به مرحله تبیین کند.
۷. بتواند نحوه ارتباط انسان کامل با کل هستی را تبیین کند.
۸. بتواند تاثیر ولایت تکوینی بر زندگی بشر را تبیین کند.

سرفصل‌های درس:

۱. وجودشناسی (اصالت، وحدت، تشکیک، عدم تکرر، مستقل و رابط، واجب و ممکن، واحد و کثیر، ....)
۲. ماهیت‌شناسی (احکام ماهیت و ابعاد آن)
۳. ارتباط‌شناسی (علت و معلول، قوه و فعل، قدم و حدوث، سبق و لحوق)
۴. علم‌شناسی (وجود ذهنی، علم و عالم و معلوم، عقل و عاقل و معقول)
۵. واجب‌شناسی (تعریف واجب‌الوجود، اثبات، احکام، آثار)
۶. عوالم‌شناسی (نظام عالم عقلی، نظام عالم مثالی، نظام عالم مادی، حدوث عوالم و استمرار آنها)
۷. معادشناسی (نقشه عوالم فوقانی و سیر انسان در آنها)
۸. النبوات و الولایات (نحوه اتصال قلب و روح به ملکوت، ولایت تکوینی و تشریعی)

منابع درس:

منبع اصلی: الشواهد الربوبیه

منابع فرعی و تمرین‌ها:

۱. شرح مبسوط منظومه، شهید مطهری
۲. الهیات شفا، شهید مطهری
۳. روش‌شناسی فلسفه صدرا، قراملکی
۴. شرح آثار و آراء صدرا، آشتیانی
۵. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، عبودیت
۶. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، دینانی
۷. حرکت و زمان، شهید مطهری
۸. المبدء و المعاد، ملاصدرا
۹. المشاعر، ملاصدرا
۱۰. الاسرار الالهیه، ملاصدرا
۱۱. هرم هستی، حائری یزدی
۱۲. اسرار الحکم، حاجی سبزواری
۱۳. علم مقدس، سیدحسین نصر
۱۴. الحاشیه علی الالهیات، ملاصدرا
۱۵. عارف و صوفی چه می‌گویند، میرزا جوادآقا تهرانی
۱۶. رویای خلوص، سیدحسن اسلامی

فلسفه غرب

اهداف درس:
۱. بتواند گزارشی حاوی مسائل و نظریات فلسفی در غرب، به‌صورت تطبیقی ارائه کند.
۲. بتواند ردپای نظریات فلسفی غرب را در علوم انسانی موجود استخراج و تحلیل کند.
۳. رهیافت‌های فکری فلسفی معاصر و مهمترین تولید کننده گفتمان فلسفی جهان را بشناسد.
۴. بتواند منشأ پارادایم‌های علوم تجربی و علوم انسانی و تکنولوژی غربی و جریان مدرنیته را کشف کند.

سرفصل‌های درس:
۱. از سقراط تا دکارت
۲. تجربه‌گرایان (هیوم) پارادایم اثبات‌گرایی
۳. کانت
۴. هگل
۵.اگزیستانسیالیسم
۶.فلسفه تحلیل زبانی(راسل، مور، ویتگنشتاین)
۷. پدیدارشناسی (پارادایم تفسیری تفهمی)
۸. هابرماس (پارادایم انتقادی)

منابع درس:
منبع اصلی: نقدتفکر فلسفی غرب، ژیلسون + تاریخ فلسفه، کاپلستون
منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. تاریخ فلسفه در قرون وسطی، محمدایلخانی
۲. سیرحکمت دراروپا، محمدعلی فروغی
۳. نقد تفکر انتقادی دکتر حسین غفاری
۴. فلسفه در قرن بیستم، ترجمه: دکترضاداوری
۵. تاریخ فلسفه جدید و معاصر، یارعلی کردفیروزجایی
۶. فلسفه کانت، ترجمه: عزت‌الله فولادوند
۷. تمهیدات، کانت، ترجمه: غلامعلی‌حداد عادل
۸. رهیافت‌های فکری فلسفی معاصر در غرب، شش جلد
۹. آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ، فراست، ترجمه توکلی
۱۰. مدرنیته و مدرنیسم، حسینعلی نوذری
۱۱. نقد عقل محض، کانت
۱۲. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مطهری، دژاکام

منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. اصول المعارف، فیض کاشانی
۲. تاریخ علم کلام، علی‌اصغر حلبی
۳. تنبیهات حول المبدأ و المعاد، آیت‌الله مروارید
۴. کلام جدید با رویکرد تطبیقی، محمد رضایی
۵. تحلیل وحی، سعیدی روشن
۶. خدا و مساله شر، قراملکی
۷. رؤیة الله فی ضوء الکتاب و السنه، آیت‌الله سبحانی
۸. کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، صاحبی
۹. شرح مواقف، جرجانی
۱۰. شرح مقاصد، تفتازانی
۱۱. فرهنگ علم کلام، خاتمی
۱۲. فرهنگ فرق اسلامی، مشکور
۱۳. مبانی فلسفی مسیحیت، مرکز تحقیقات
۱۴. الفصول المختاره، علامه حلی
۱۵. القواعد الکلامیه، ربانی گلپایگانی
۱۶. شریعت در آینه معرفت، آیت‌الله جوادی
۱۷. فلسفه دین، رشاد

فلسفه و عرفان در تفسیر

پیش‌نیاز: شواهدالربوبیه و تمهیدالقواعد

اهداف درس:
۱. بتواند هویت «تفسیر» و «تاویل» و تمایز آنها با یکدیگر و روش موجّه برای آنها را توصیف کند.
۲. بررسی میزان هماهنگی تفکر فلسفی و عرفانی شیعی با مجموعه آیات
۳. ایجاد مهارت تحلیل و تبیین عقلانی آیات، برای مخاطب غیرمعتقد داخلی و بین‌المللی
۴. بتواند از محتوای آیات برای اصلاح و گسترش تفکر فلسفی و عرفانی فرضیه‌سازی کند.
۵. بتواند در جمع دلالی میان آیات به‌ظاهر متخالف، از قواعد قطعی فلسفی عرفانی استفاده کند.
۶. بتواند کاربرد آیات در «شناخت‌درمانی» را کشف و عملیاتی کند.
۷. بتواند براساس معادلات فقهی، اصولی، تفسیری، فلسفی و عرفانی، برای آیاتی مانند «آیه نور» شرح بنویسد.
۸. بتواند تحلیل‌های قرآنی دیدگاه‌هایی مانند شیخیه، اخباری‌ها، وهابی‌ها، تفکیکی‌ها (مکاتب ظاهرگروانه) را نقدَ کند.
۹. بتواند تحلیل‌های قرآنی محدثینِ متکلم و همچنین استنادهای قرآنی فلاسفه و عرفاء را نقد و بررسی کند.
۱۰. بتواند ظرفیت آیات را در پارادایم‌سازی برای مطلق علوم و علوم انسانی به‌طور خاص کشف کند.

سرفصل‌های درس:
۱. نمونه استدلال‌های قرآن و حد وسطی که به کار رفته است
۲. قواعد آیات مرتبط با نظام وجود و معادلات آن (علیت، مراتب الوجود، حدوث و قدم، ثابت و متغیر، قوه و فعل، و...)
۳. تفسیرآیات مربوط به اثبات خداوند، صفات الهی، علم و قدرت او و آیات مربوط به توحید و وحدت الهی
۴. آیات مربوط به عدل الهی و شرور
۵. آیات مربوط به نفس و روح و معرفت نفس و پیدایش انسان
۶.آیات مربوط به دین شناسی، وحی و نبوت
۷. آیات مربوط به معاد و شهود الهی
۸. آیات مربوط به حکمت نظری و عملی و فلسفه احکام (بیش از ۳۰ بحث تحلیلی در المیزان طرح شده است)

منابع درس:
منبع اصلی: بیان‌های تفسیر المیزان + تفسیر صدرا
منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. اسرارالایات، ملاصدرا
۲. رد المتشابه الی المحکم من الایات، ابن عربی
۳. تفسیر بیان السعاده، محمد گنابادی
۴. مخزن العرفان، بانو امین
۵. تفسیر سوره حمد، رهبر کبیر انقلاب
۶.تفسیر المحیط الاعظم، سیدحیدرآملی
۷. تفسیر ابن عربی؛ تفسیر تسنیم، آیت‌الله جوادی
۸. عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، نفیسی
۹. روش‌های تاویل قرآن، شاکر
۱۰. روش‌شناسی تفسیر قرآن، بابایی
۱۱. سرچشمه‌های اندیشه، آیت‌الله جوادی
۱۲. فتوحات مکیه، ابن‌عربی
۱۳. فصوص‌الحکم، ابن عربی
۱۴. قسمت الآیات فی الکتب در نرم‌افزار فلسفه و عرفان و کلام



فلسفه و عرفان در روایات
پیش‌نیاز: شواهدالربوبیه و تمهیدالقواعد

اهداف درس:
۱. بررسی میزان هماهنگی تفکر فلسفی و عرفانی شیعی با مجموعه روایات
۲. ایجاد مهارت تحلیل و تبیین عقلانی روایات، برای مخاطب غیرمعتقد داخلی و بین‌المللی
۳. بتواند از محتوای روایات برای اصلاح و گسترش تفکر فلسفی و عرفانی فرضیه‌سازی کند.
۴. بتواند در جمع دلالی میان روایات دارای معارض، از قواعد قطعی فلسفی عرفانی استفاده کند.
۵. بتواند کاربرد روایات در «شناخت‌درمانی» را کشف و عملیاتی کند.
۶. بتواند براساس معادلات فقهی، اصولی، فلسفی و عرفانی، برای روایاتی مانند «ماالحقیقه» شرح بنویسد.
۷. بتواند تحلیل‌های روایی دیدگاه‌هایی مانند شیخیه، اخباری‌ها، وهابی‌ها، تفکیکی‌ها (مکاتب ظاهرگروانه) را نقد کند.
۸. بتواند تحلیل‌های روایی محدثین متکلم و همچنین استنادهای روایی فلاسفه وَ عرفا را نَقد و بررسی کند.
۹. بتواند ظرفیت روایات را در پارادایم‌سازی برای مطلق علوم و علوم انسانی به‌طور خاص کشف کند.

سرفصل‌های درس:
۱. مبانی و اصول استنباط قواعد عقلی از احادیث
۲. قواعد کلی عقلی در روایات (علیت، مراتب الوجود، حدوث و قدم، ثابت و متغیر، قوه و فعل، و...)
۳. قواعد برگرفته از روایات مربوط به اثبات خداوند، صفات الهی، علم و قدرت او
۴. قواعد برگرفته از روایات مربوط به توحید و وحدت الهی
۵. قواعد برگرفته از روایات مربوط به رابطه خالق و مخلوق، وحدت و کثرت
۶. قواعد مربوط به نظام هستی و مراتب عوالم وجود و انواع موجودات
۷. قواعد مربوط به عدل الهی و شرور
۸. قواعد مربوط به معاد
۹. قواعد مربوط به نفس و روح و معرفت نفس

منابع درس:
منبع اصلی: قواعد عقلی در قلمرو روایات، خرّمیان + شرح اصول کافی صدرا
منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. توحید صدوق و احتجاج طبرسی
۲. شرح الاسماء الحسنی، سبزواری
۳. معراج‌نامه، ابن‌سینا
۴. بیان‌های بحارالانوار، علامه مجلسی
۵. بیان‌های مرآة‌العقول، علامه مجلسی
۶. بیان‌های الوافی، فیض
۷. رساله الولایه، علامه طباطبایی
۸. رساله لقاءالله، ملکی تبریزی
۹. بیان‌های صدرا در مجموعه آثار در توضیح روایات
۱۰. بیان‌های علامه طباطبایی در مجموعه آثار در توضیح روایات
۱۱. بیان‌های محی‌الدین در مجموعه آثار در توضیح روایات
۱۲. روایات در مثنوی، با شروح مختلف
۱۳. شروح نهج‌البلاغه
۱۴. اسرار الحکم، حاج ملاهادی سبزواری

فلسفه‌های مضاف
پیش‌نیاز: نهایه

اهداف درس:
۱. با نقشه علوم مرتبط با فلسفه آشنا شود و نقطه وحدت علوم را تبیین کند.
۲. بتواند کاربردهای معادلات فلسفی را در شکل‌گیری مسائل در علوم مختلف تبیین کند.
۳. بتواند سرچشمه‌های فلسفی علوم انسانی را کشف کرده ارائه دهد.
۴. بتواند پارادایم‌های علوم انسانی را با دیدگاه حکمت متعالیه نقد و بررسی نماید.
۵. بتواند پارادایم جایگزینی را براساس حکمت متعالیه تعریف کند.
۶. بتواند ربط فلسفه و عرفان با تمدن‌سازی را تبیین کند.

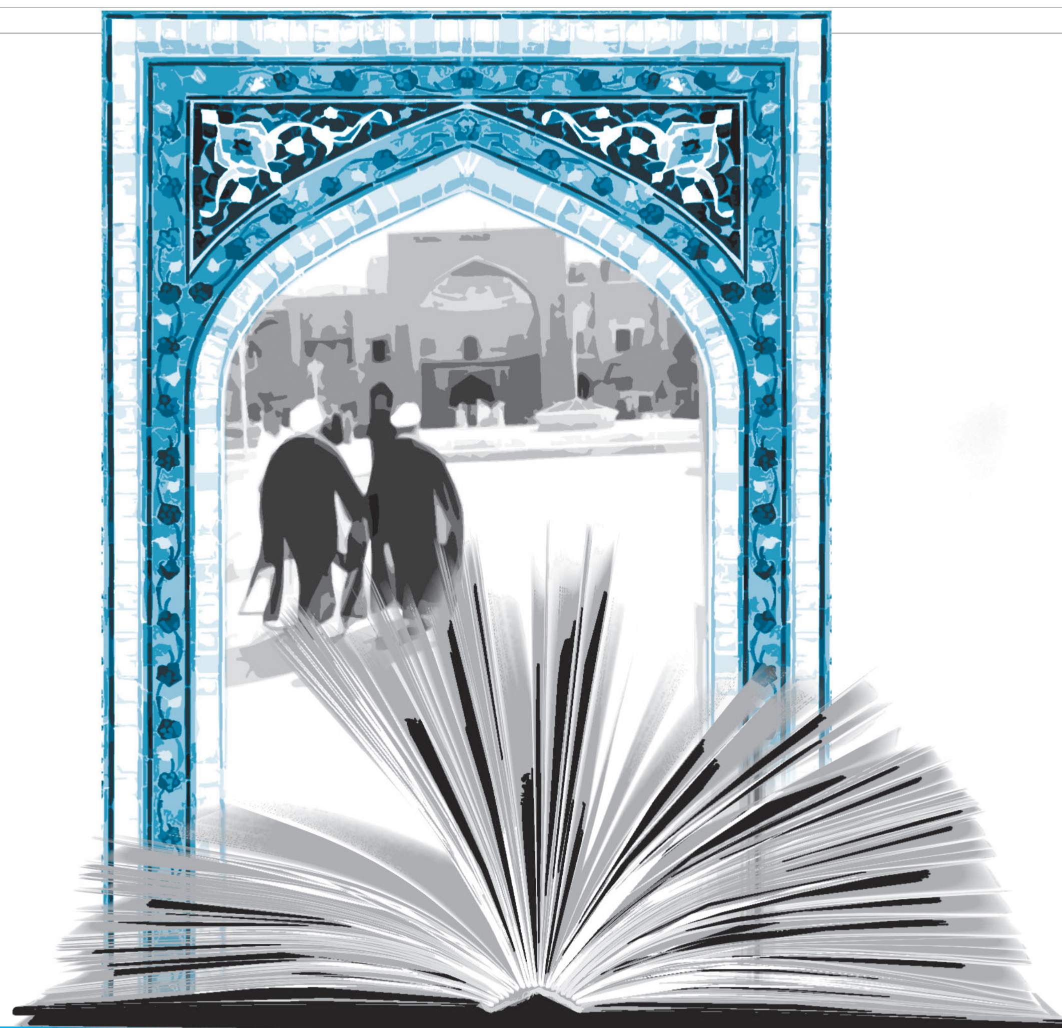
سرفصل های درس:
۱. هویت فلسفه‌های مضاف
۲. فلسفه منطق (چیستی، چرایی، چگونگی ـ موضوع علم، غایت علم، ساختار علم، مبادی علم، مسائل علم،...)
۳. فلسفه علم (عناوین فوق در کلیه سرفصل‌ها تکرار می‌شود)
۴. فلسفه دین
۵. فلسفه حکمت متعالیه
۶. فلسفه عرفان
۷. فلسفه اقتصاد
۸. فلسفه سیاست
۹. فلسفه تاریخ
۱۰. فلسفه حقوق
۱۱. فلسفه اخلاق
۱۲. فلسفه تعلیم و تربیت
۱۳. فلسفه هنر

منابع درس:
منبع اصلی: فلسفه‌های مضاف، خسروپناه
منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. تاریخ منطق، آماکوولسکی
۲. فلسفه منطق، هاک، ترجمه حجتی
۳. چیستی علم، چالمرز، زیباکلام
۴. تاریخ معرفت‌شناسی، شاپور اعتماد
۵. فلسفه دین، آیت‌الله جوادی
۶. مدینه فاضله در دیدگاه اندیشمندان مسلمان، مکارم
۷. فلسفه فلسفه اسلامی، خسروپناه
۸. فلسفه عرفان، یثربی
۹. فلسفه اقتصاد، جابری
۱۰. فلسفه سیاست، نوروزی
۱۱. فلسفه تاریخ، شهید مطهری
۱۲. فلسفه حقوق، خسروشاهی
۱۳. فلسفه اخلاق، مصباح
۱۴. فلسفه تعلیم و تربیت، شعبانی ورکی
۱۵. فلسفه هنر، علامه جعفری

اهداف درس:
۱. بتواند به‌گونه‌ای فرآیند روش تدریس حکمت و عرفان آموزش را طراحی کند که اهداف کاربردی و مهارتی در برنامه درسی محقق شود.
۲. بتواند طرح درس‌ها را به‌گونه‌ای تهیه کند که تفکر فراگیران را فعال سازد و زمینه‌سازی تولید علم فراهم شود.
۳. بتواند امتحانات فلسفه و عرفان را طوری طراحی کند که آموزشی باشند، مساله‌محور بوده، مهارت فراگیران را اندازه‌گیری کند.
۴. بتواند فرآیند تحلیل محتوای دروس فلسفه و عرفان را به‌گونه‌ای انجام دهد که روند یک پژوهش موجّه به‌طور مستمر توسط فراگیر تجربه شود.
۵. بتواند بررسی‌های اکتشافی و تطبیقی را در فلسفه و عرفان طراحی و مدیریت کند.
۶. بتواند فرآیند آموزش میان‌رشته‌ای را در فلسفه و عرفان طراحی و مدیریت کند.

سرفصل‌های درس:
۱. هویت تدریس و یادگیری
۲. هویت فهم و سطوح فهم و ادراک
۳. چگونگی ارتقاء و تعمیق فهم و انتقال به مهارت و عمل
۴. الگوهای تدریس و فرآیندهای آنها
۵. الگوریتم تدریس تفکرمحور ومهارت‌ساز
۶. مهارت تدوین طرح درس (با تمرین و تطبیق بر مباحث فلسفی و عرفانی)
۷. مهارت مساله‌سازی و سوال‌پردازی (با تمرین و تطبیق بر مباحث فلسفی و عرفانی)
۸. مهارت تحلیل محتوا (با تمرین و تطبیق بر مباحث فلسفی و عرفانی)
۹. مهارت تفکر اثربخش (با تمرین و تطبیق بر مباحث فلسفی و عرفانی)
۱۰. مهارت طراحی امتحانات اثربخش (با تمرین و تطبیق بر مباحث فلسفی و عرفانی)

منابع درس:
منبع اصلی: راهنمای تدریس، واسطی + فلسفه در عمل، مورتون
منابع فرعی و تمرین‌ها:
۱. الگوهای تدریس ۲۰۰۴، بوریس جویس
۲. الگوهای تدریس، آقازاده
۳. آموزش تفکر انتقادی، چت مایزر
۴. استدلال انتقادی، ملکی
۵. ۱۰۱ مساله فلسفی، کوهن
۶. آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ، فراست، توکلی
۷. آموزش فلسفه به کودکان
۸. کلیدهای آموزش به کودکان در مورد خدا
۹. اثبات خدا به‌روش اصل موضوعی، عبودیت
۱۰. تفکر میان‌رشته‌ای، متین
۱۱. مسائل اخلاقی، پالمر، آل‌بویه



روش تحقیق عمومی (پیش‌نیاز کل رشته)

تعداد واحد و ساعات درس: ۳ واحد (۴۸ ساعت)

پیش‌نیاز: ندارد

اهداف درس:

۱. بتواند براساس فرآیند انجام یک تحقیق علمی موجّه در زمینه علوم و معارف اسلام بازتولید[8] علم کند.

۲. بتواند هندسه و شبکه به هم پیوسته علوم و معارف اسلام را به‌صورت یک دستگاه فکری و رشته علمی تبیین کند به گونه‌ای که مخاطب بتواند پاسخ سوالاتی را که راجع به موقعیت هر علم و محورهای ارتباطی علوم با یکدیگر و با زندگی معاصر می‌شود دریافت کند.

۳. بتواند در مقیاس تمدنی فکر کند و طرح تحقیق تنظیم نماید.

۴. بتواند شبکه مسائل زندگی و شبکه مسائل هر پدیده را طراحی کند.

۵. بتواند اطلاعات لازم برای تحلیل یک پدیده را از درون آن استخراج یا از منابع بیرونی به دست آورد.

۶. بتواند براساس اطلاعات ارزیابی شده، مدل فعالیت و فعل و انفعالات موضوع تحقیق را طراحی نماید.

۷. بتواند برای جستجو در منابع دین، علاوه بر منبع‌شناسی و اولویت‌بندی منابع، کلیدواژه‌های جستجو متناسب با موضوع تحقیق را به‌صورت حداکثری پیدا کند.

۸. بتواند در تحلیل اطلاعات، گزاره‌های به‌دست آمده را تجزیه و تحلیل منطقی کند و رابطه آنها را کشف و ترسیم نماید.

سرفصل های درس:

۱. هویت تحقیق و انواع تحقیق

۲. هویت روش و روش‌شناسی و ابعاد آن

۳. الگوریتم تحقیق‌های مختلف (مساله‌محور، تحلیلی، تجربی، پدیدارشناختی، تاریخی، تفسیری، میان‌رشته‌ای)

۴. مهارت سوال‌پردازی و نیازشناسی

۵. مهارت تفکر و نفوذ به مساله و تولید اولیه اطلاعات (بدون مراجعه به منابع و اطلاعات موجود)

۶. مهارت کشف ذرات و معادلات بنیادین در هر علم و مساله‌ای

۷. مهارت جستجوی ارتباطات و متغیرهای درونی و بیرونیِ موضوعات (مهارت نگرش شبکه‌ای)

۸. مهارت جستجوی منابع و اطلاعاتِ موجود در مورد موضوع و مساله

۹. مهارت مطالعات تطبیقی

۱۰. مهارت مدل‌سازی

منابع درس:

منبع اصلی: روش‌شناسی مطالعات دینی، قراملکی + راهنمای تحقیق، واسطی

منابع فرعی و تمرین‌ها:

۱. علم دینی و تحول در علوم انسانی، پیروزمند

۲. روش تحقیق در علوم اجتماعی، کامپنهود

۳. پارادایم اجتهادی دانش دینی، حسنی

۴. نظریه‌سازی در تحقیقات علوم اجتماعی، دیانی

پی‌نوشت‌ها:

۱. فلسفه، کلام، عرفان؛ نکته: با توجه به گسترش توجه به معنویت در جهان و ظهور و بروز نحله‌های عرفانی مختلف، طراحی واحد آموزشی عرفان اسلامی (عرفان شیعی فقاهتی) ضروری است.

۲. کیفیت، کمیت و جهت اثرگذاری و اثرپذیری بر یکدیگر و موقعیت و رتبهٔ هر یک از موجودات در این شبکه

۳. بتواند مقاله یا سخنرانی‌ای را که با جملهٔ «ما در جهانی زندگی می‌کنیم که از جهت وجودی....» آغاز می‌شود ارائه کند. بتواند سرمنشأ هستی را با استدلال نشان دهد. بتواند کیفیت خلقت را با استدلال توصیف کند.

۴. بتواند به‌گونه‌ای عالم وجود و خداوند را توصیف کند که تصور چنین خدایی مستلزم تصدیق به وجود آن باشد.

۵. در یک مقاله علمی یا در یک سخنرانی یا در یک گفتگوی علمی.

۶. و در مواردی که تحلیلی تخصصی یافت نشود بتواند فهم اولیه‌ای از آنها به‌صورت روشمند پیدا کند مثلا بتواند بر گفتگوی حضرت رضا علیه‌السلام با عمران صابی توضیحی ارائه کند یا بتواند نسبت به محتوای احادیث کتاب توحید صدوق، فهم اولیه‌ای را در مخاطب ایجاد نماید.

۷. مواردی که در کتاب و حاشیه آن بحث شده است.

۸. مقصود از «بازتولید»، تولید مجدد محصولات متخصصان و نظریه‌پردازان علم است.



از بدایه تا نهایه

حجت‌الاسلام والمسلمین حسن‌علی رحیقی*

اشاره

همین جا عرض می‌کنم یکی از مباحث مهم در مقوله تربیت، تربیت علمی است. به این مسئله توجه جدی نمی‌شود و غالباً از آن غفلت می‌شود. ما وقتی به مباحث اخلاقی و تربیتی می‌پردازیم، فقط مباحثی را مطرح می‌کنیم که مربوط به تهذیب نفس و اخلاق است و شامل نصیحت‌ها و امور معنوی است؛ اما یکی از مباحث تربیت، تربیت علمی است اینکه مخاطب و طلبه و دانشجو چگونه علم بیاموزد و در یک مجموعه علمی و در یک نظام آموزشی، چگونه با تحصیل علم برخورد کند، چطور مطالعه کند، کتاب‌شناسی و استادشناسی‌اش چگونه باشد و نگاهش به علم و تحصیل چگونه باشد. این مسئله بسیار مهم است.

آن‌طور که یادم هست شهید مطهری فرموده است: فلسفه در واقع سه مرتبه دارد: مرتبه اول مرتبه دانستن است. مرتبه دوم مرتبه فهمیدن و مرتبه سوم مرتبه هضم‌کردن است. این هضم‌کردن مثل هضم غذا است که در وجود انسان می‌رود تا تبدیل به پوست و استخوان و گوشت شود و به ایمان تبدیل شود به گونه‌ای که وقتی شخص حکیم در گوشه و کنار خیابان هم راه می‌رود، یا زمانی که آیات و روایات را می‌خواند یا در تشرف به حرمهای مطهر گنبد مطهر را نگاه می‌کند یا به مکه مشرف می‌شود، و به‌طور کلی هر جا که باشد، این حقایق با او است. این حالت مرز بین مفهومی صفر و آن کشف عرفانی است. اسم چنین چیزی را می‌گذاریم حکمت.

* حجت‌الاسلام و المسلمین حسن‌علی رحیقی، یکی از اساتید بنام حکمت و عرفان در حوزه علمیه قم و مدرس در دانشگاه امام صادق(علیه السلام) می باشد. ایشان بارها کتاب بدایه و نهایه را تدریس نموده‌اند و در حال حاضر به تدریس کتاب اسفار و فصوص‌الحکم می‌پردازند.



علم برای پیشرفت باید وارد فضاهای مختلفی شود و با فروعات درگیر شود و با دیگر علوم در ارتباط باشد. اگر بنا باشد با تعصب به کتاب‌ها نگاه کنیم، هیچ‌گاه پیشرفت نمی‌کنیم.



یکی از مباحثی که درباره فلسفه مطرح است، بحث تدریس این علم است. مخاطب اصلی این بحث استادان این علم‌اند، خصوصاً استادانی که *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه* را تدریس می‌کنند. روش تدریس در فلسفه خصوصاً این دو کتاب که نام بردیم، چگونه باید باشد و از چه رویکرد و روش‌هایی در تدریس باید استفاده کرد؟

استاد: درباره این پرسش شما دو سه مطلب را عرض می‌کنم و بعد وارد متن پاسخ می‌شوم. یکی بحث استادمحوری است. چون بحث تدریس و استاد است، باید به طور کلی بگویم در هر کلاس و علمی به‌ویژه در حوزه، استادمحوری مهم است. دیگری بحث فلسفه و حکمت است، مطلب سوم هم مخاطب‌شناسی است تا برسیم به روش تدریس. کتاب *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه* در حوزه، درس عمومی شده‌اند و همه ملزم‌اند این دو کتاب را بخوانند. اگر ملزم هم نباشند، خیلی‌ها هستند که کارشان فقه و اصول و تفسیر و چیز دیگری است و در عین حال نگاهی هم به فلسفه اسلامی دارند، به‌ویژه آنکه امروزه کلام و فلسفه اسلامی ارتباط تنگاتنگی با هم دارد. اگرچه در گذشته این دو از هم جدا بودند، از زمان خواجه به بعد هرچه جلوتر آمدیم، این دو در مباحث مشترک ـ نه مباحث امامت و امور نقلی ـ بیشتر پیوند خوردند، در مباحثی چون الهیات و توحید و صفات الهی و رابطه خدا و خلق. قهراً فلسفه بالادست کلام است و معنا ندارد الان کسی بخواهد در کلام و عقاید کار درست و حسابی بکند و از فلسفه و مبانی اصول عقلی بی‌بهره باشد. مطلب سوم: عده‌ای می‌خواهند با تحصیل فلسفه به صورت عمومی برخورد کنند. عده‌ای هم هستند که می‌خواهند تخصصی کار کنند و ده ـ بیست سال در فلسفه تلاش کنند. این دو با هم فرق می‌کنند.

بحث استادمحوری، برنامه‌محوری و کتاب‌محوری در سال‌های اخیر مطرح شده است. با اصطلاحات خاص خودش کار ندارم که هر کسی چطور برخورد بکند. اجمالاً تعریفی لغوی دارد. عده‌ای در گذشته کتاب‌محور بودند. کتاب خاصی را انتخاب می‌کردند، گویا وحی منزل است و آن را اصل و اساس قرار می‌دانند و اصالت را به کتاب می‌دادند. عده‌ای دیگر به‌ویژه در زمان کنونی برنامه‌محوری را مطرح می‌کنند که اگر برنامه خوب باشد، جامع باشد، کوتاه باشد و بهره بیشتری داشته باشد، به هدف می‌رسیم و فرقی نمی‌کند این برنامه را به هر استادی بدهیم و با هر کتابی پیش ببریم. حقیر تعبیرم این‌گونه است که استادمحوری اصل و اساس است؛ البته این حرف نافی اهمیت کتاب و برنامه نیست درگذشته نیز قدما این کار را می‌کردند. انصافاً قدما معلم‌هایشان مربی هم بودند، استادانشان علامه بودند، مردان بزرگی بودند و اهتمام ویژه به تربیت شاگرد داشتند. از طرفی هم تعداد طلاب در کلاس‌ها کم بود. در کلاس‌های عمومی نیز افراد کمی شرکت می‌کردند، به‌ویژه اینکه شاگردان خاصی را هم تربیت می‌کردند و اتفاقاً همان‌ها گل می‌کردند و بقیه در حوزه‌های مختلف شهرستان‌ها و جاهای دیگر، مباحث تبلیغی و غیره را دنبال می‌کردند؛ اما استادپروری با استادمحوری است. این مهم است. بنده استادمحوری با این معنا و معیار را می‌پذیرم که منافاتی با برنامه و کتاب ندارد، مگر اینکه برنامه بخواهد با اینها منافات داشته باشد. کتاب ابزار است برای دریافت اطلاعات. این‌گونه نیست که هر چه در علم مطرح می‌شود، در کتاب نوشته شده است، به‌ویژه آنکه هر چه جلوتر می‌رویم، احیاناً فضاهای خالی برای علم پیدا می‌شود، افق‌های جدیدی گشوده می‌شود، پرسش‌های جدیدی مطرح می‌شود و ارتباطات علوم با یکدیگر مطرح می‌شود. اصلاً وقتی ذهن‌ها و فضاهای ذهنی متفاوت می‌شود، همین باعث می‌شود پرسش‌های جدیدی مطرح شود. گاهی این پرسش‌ها بنیادین و عمیق است و گاهی خیر؛ چنان‌که در حوزه آموزش و پرورش و دانشگاه‌ها چنین است. امروزه جوانان و دانشجویان پرسش‌هایی برایشان مهم و جدی است که در حوزه اصلاً اهمیتی ندارد. اصول و مبانی حوزه و فکر بنیادینی که حوزه دارد، به ما اجازه نمی‌دهد وارد این سؤال‌ها بشویم. نمونه در این بحث فراوان است. سؤال‌هایی در حوزه مطرح است که در دانشگاه مطرح نیست؛ مثلاً بحث اصالت وجود و ماهیت چندان در دانشگاه مطرح نیست؛ اما بحث ماده و ازلیت ماده و حدوث ماده و... بسیار مطرح است. این در فلسفه است. در مباحث مربوط به اهل‌بیت عصمت و طهارت، آنچه برای ما جدی مطرح است، مقامات ائمه هدی(علیهم السلام) است. مقام ایشان و نحوه عصمتشان در علم کلام مطرح می‌شود اینکه مثلاً آیا این مقام و عصمت از بدو تولد است یا از هنگام بلوغ؛ اما مباحثی که در پرسش‌ها و پاسخ‌های امروزی جوانان و دانشجویان مطرح می‌شود، بیشتر مباحث ظاهری است؛ مثل اینکه پیامبر چند بار ازدواج کرد؟ یا اینکه چگونه پیامبر در سن بالا با عایشه که سن کمی دارد ازدواج می‌کند. معلوم می‌شود در فضاهای ذهنی مختلف، پرسش‌های مختلفی مطرح می‌شود.

علم این‌گونه است. علم برای پیشرفت باید وارد فضاهای مختلفی شود و با فروعات درگیر شود و با دیگر علوم در ارتباط باشد. اگر بنا باشد با تعصب به کتاب‌ها نگاه کنیم، هیچ‌گاه پیشرفت نمی‌کنیم. این‌گونه نیست که دست نزنیم. همیشه ناگفته‌ها از گفته‌ها بیشترند. ما گفته‌ها و کتاب‌های مختلفی در یک رشته علمی می‌بینیم؛ آن‌چنان فراوان که چه بسا بعدها این گفته‌ها به ذهن ما نمی‌آیند؛ اما اگر ذهن آدمی اندکی پرسشگر و نقاد شود و جلو بیاید، آن‌گاه است که ناگفته‌ها از گفته‌ها بیشتر می‌شود. در فلسفه و عرفان همین‌طور است، به‌ویژه مباحث مربوط به آیات و روایات. برنامه نیز همین‌گونه است. کتاب‌محوری را آن‌چنان قبول ندارم. برنامه هم حالت دگم و تعصب می‌آورد. برنامه‌ریزی بسته به این است که برنامه‌ریزان چه کسانی باشند و با چه هدفی برنامه‌ریزی کنند. معمولاً در برنامه‌ریزی، یک علم را نگاه نمی‌کنند، بلکه یک مجموعه علوم و نظام آموزشی را نگاه می‌کنند و در وقت محدودی مجبورند برنامه‌ریزی کنند. این کار معذورات مختلفی دارد. هم استعدادهای عام و متوسط را باید در نظر گرفت و هم وقت محدود و هم نظام آموزشی به صورت کل. مجموعه‌ای از مباحث را باید مدنظر داشت؛ به علاوه اینکه باید پرسید چند نفر از برنامه‌ریزان عصاره و حقیقت علم را چشیده‌اند یا علامه زمانه خودند؟ اطلاعات اندک و آشنایی با کتاب‌ها کفایت نمی‌کند.

در عین حال همه اینها (برنامه‌ریزی و انتخاب کتاب مناسب) لازم است. این امور باید در حد یک ساختار کلی موجود باشند؛ اما تأثیر اصلی را استاد می‌گذارد و او هدف نهایی را ترسیم می‌کند؛ البته بسته به این است که استاد چه استادی باشد و چه هدف و انگیزه و سرمایه و روشی داشته باشد. اینها مجموعه حرف‌هایی است که درباره استاد مطرح است. به نظر من در همه علوم خصوصاً کلام و فلسفه و عرفان، استاد اصل است. مهم است که استاد با چه ذهنیتی کلاس را برگزار کند؛ آیا ذهنیتش این است که کلاسش کلاسی عمومی است، یک‌ساله یا دوساله است؟ اگر این کتاب تمام شد، دوباره دوره دوم و سوم برمی‌گردیم یا یک مجموعه را ده سال پانزده سال یا بیست سال تربیت می‌کند؟ آیا استاد می‌خواهد در حد عمومی پاسخگوی نیازهای حوزه باشد یا آنکه نگاه ویژه دارد و قهراً مخاطبانش هم مخاطبان ویژه‌اند؟ بیان استاد چگونه است و نگاهش به تربیت چطور است؟ آیا علم را از مقوله تربیت، عملاً جدا کرده است یا خیر؟ در نگاه کلی استاد چه می‌گذرد؟ آیا وظیفه خود را صرفاً اداره کلاس می‌داند؟ یا اینکه می‌گوید چهارشنبه‌ها یک روایت اخلاقی می‌خوانیم و تمام یا آنکه در تار و پود علم، تربیت را می‌گنجاند؟ چه اینکه اگر در جای دیگر یک کلاس تربیتی‌ـاخلاقی داشته باشد، آن را کاملاً با علم آمیخته می‌کند تا صرف موعظه و اخلاق ساده تلقی نشود. اینها مسائلی است که اثر می‌گذارد.

همین جا عرض می‌کنم یکی از مباحث مهم در مقوله تربیت، تربیت علمی است. به این مسئله توجه جدی نمی‌شود و غالباً از آن غفلت می‌شود. ما وقتی به مباحث اخلاقی و تربیتی می‌پردازیم، فقط مباحثی را مطرح می‌کنیم که مربوط به تهذیب نفس و اخلاق است و شامل نصیحت‌ها و امور معنوی است؛ اما یکی از مباحث



تربیت، تربیت علمی است اینکه مخاطب و طلبه و دانشجو چگونه علم بیاموزد و در یک مجموعه علمی و در یک نظام آموزشی، چگونه با تحصیل علم برخورد کند، چطور مطالعه کند، کتابشناسی و استادشناسی‌اش چگونه باشد و نگاهش به علم و تحصیل چگونه باشد. این مسئله بسیار مهم است.

یکی دیگر از مباحث مهم در تعلیم و تربیت، بحث آداب است. معمولاً در مقولۀ تربیت، امور معنوی و مواعظ و نصیحت‌ها و زهد و تقوا مطرح می‌شود که درست است و اساس کار است؛ اما باید توجه داشت بحث آداب هم داریم، آداب معاشرت و لباس پوشیدن و خورد و خوراک و خواب. در این بخش از تربیت درباره تنظیم وقت و آداب نظافت حجره و بدن و لباس و آداب برخورد با خانه و خانواده و عموم بحث می‌کنیم؛ بنابراین در تربیت، هم مباحث اخلاقی و معنوی مطرح است و هم مباحث علمی. و هم مباحث آداب و تربیت کرداری و رفتاری. در همان مباحث اخلاقی، چون پشتوانه‌های معرفتی دارند. مباحث علمی نیز ناگزیر مطرح می‌شود چه اینکه در تربیت علمی باید نگاهی به مقوله علم و اخلاق و معنویت هم داشته باشیم. یعنی مباحث ظاهری و باطنی یک مجموعه است. تربیت باید جامع باشد. استاد اگر استاد قوی‌ای باشد، نگاه جامع خواهد داشت. او باید بر مجموعه مباحث علمی‌ـتربیتی اشراف داشته باشد و تک‌بعدی کار نکند؛ البته چنین استادی خیلی از کلاس‌ها را خودش برگزار نمی‌کند، بلکه توصیه می‌کند. او استعدادشناسی می‌کند و هر کسی را به سمت و سویی خارج از فعالیت خودش دعوت می‌کند. بعضی‌ها را به تبلیغ تشویق می‌کند و سفارش می‌کند در قم نمانند و برخی را به تدریس در دانشگاه و حوزه تشویق می‌کند و از این دست مباحث. استاد باید حتی در خارج از کلاس استعدادشناسی کند. تشویق نیز بسیار مهم است اینکه چگونه تشویق کند و به چه چیزی تشویق کند. آنکه جمعه به مکتب آورد طفل گریزپای را، بحث محبت و بحث تشویق به علم و مانند آن است.

در مباحث علم، مباحث عمل و سلوک و اخلاق جزو مباحث جدی است چه اینکه بحث نگاه عمیق داشتن به علم بسیار مهم است. اگر استاد سطحی‌نگر و ظاهرنگر به کتاب و علم باشد، همان را به صورت سطحی و ساده القا می‌کند؛ اما اگر عمیق باشد و تا پی به مطالب نبرد و ارتباط مطالب با یکدیگر را نفهمد، دست از تلاش برنمی‌دارد، چنین استادی چنین روحیه‌ای را به شاگرد عرضه خواهد کرد. این تربیت یک نوع تعلیم و تربیت علمی و سلوکی است، کد دادن و فضادادن است، تشویق و راهنمایی کردن است، تربیت اخلاقی و معنوی و عملی و معاشرتی و آدابٍ و همه چیز است.

از این مقوله بگذریم. اینها اصلاً منافاتی با کتاب‌محوری ندارد. درباره کتاب هم جمله‌ای عرض شود. نوعاً بزرگان ما که کتاب می‌نوشتند، خیلی دقیق و با حوصله این کار را می‌کردند و نوعاً اواخر عمرشان می‌نوشتند که در علم پخته بودند، صاحب فن و زبده و قوی بودند و عمیق می‌نوشتند. اگر خواندن این کتاب‌ها سخت است، علتی دارد و آن این است که در زیر لایه‌های ظاهری عبارات کتاب، اسرار و رموزی را گذاشته‌اند. رمز و رازهای علمی فراوانی وجود دارد که اهل خاص خودش می‌فهمند. دیگران خیلی ساده از آن می‌گذرند. ارزش کتاب برای ما بسیار بسیار مهم است؛ منتها بسته به این است که چطور به کتاب نگاه کنیم اینکه سطحی و ظاهری نگاه نکنیم. در عین حال ارزش کتاب را استاد می‌تواند بفهمد؛ بنابراین اعتقاد من این نیست که استادمحوری ارزش کتاب را بیندازد. این‌طوری نیست که کتاب را نصفه بخوانیم و تقطیع کنیم. مقداری بخوانیم و چند ورق را رد کنیم یا ظاهری و سریع بخوانیم. کتاب را باید با تمام نکات و ویژگی‌ها و ظرایفی که دارد خواند. این کار خیلی هم وقت‌گیر است؛ در عین حال استاد می‌تواند تبیین کند. اگر بخواهم این مطلب را مختصری به روش دینی و معنوی هم اثبات بکنم باید بگویم اگر به خود دین هم نگاه بکنید، می‌بینید پیامبر اکرم (ص)، امام و ولی هم است و نیز بعد از خودش خلیفه می‌گذارد. این نیست که بگوید شما را سپردم به قرآن و قرآن را هم سپردم به شما. تا الان هم باید ولی زنده در میان مسلمانان باشد. اگر قرآن هست، مفسرش او است و اگر روایات هستند، مفسر نهایی‌اش و فصل‌الخطاب او است. خودش هم پاسخگوی همه نیازها است. او ناطق است و صامت نیست. در صورتی که اگر شما شخص ولی را کنار بگذارید، قرآنی می‌ماند با جملاتی که ما می‌خواهیم با لغت و و روایت و شأن نزول و مانند آن تفسیرش کنیم. همچنین است مجموعه روایات. بنابراین وجود امام نافی ارزش آیات و روایات نیست؛ اتفاقاً مثبِت و مبین آنها است. مسئله دوم را مختصر عرض می‌کنم؛ علامه طباطبایی در *بدایه الحکَمة* و *نهایة الحکمه* از عنوان فلسفه استفاده نکرده است، بلکه از «الحکمة الاهیة» استفاده کرده و با کلمه حکمت این دو کتاب را نامگذاری کرده است. در مدخل کتاب *نهایه* نیز کلمه حکمت و فلسفه را می‌آورد. آنجا که کلمه حکمت را می‌آورد، آن را قرین علم می‌کند و می‌گوید: حکمت اعم العلوم است و آنجا که از کلمه فلسفه استفاده می‌کند، آن را قرین فن می‌آورد: «هذا الفن». هم در مدخل *نهایه* این کار را کرده و هم در مواد ثلاث؛ اگرچه به حسب لغوی و تاریخی، در اصطلاح رایج و بدوی فلسفه همان حکمت است و حکمت همان فلسفه.

اصطلاح فلسفه در غرب با اصطلاح فلسفه در اینجا تفاوت‌های جدی دارد. ما وقتی می‌گوییم فلسفه، یعنی هستی‌شناسی و جهان‌بینی، مگر اینکه فلسفه مضاف مرادمان باشد. فلسفه موضوعش وجود است و هستی‌شناسی و حکمت الهی هم همین است؛ اما بسته به این است که با چه نگاهی حرکت کنیم. گاهی درگیر یک مشت اصطلاحات و مفاهیم و قضایا و گزاره‌ها می‌شویم و در قید و بند آنها می‌مانیم و اسیر عالم مفاهیم می‌شویم. آن هم مفاهیم به صورت مفاهیم تصوری و مفاهیم تصدیقی و استدلالاتی که حد وسطی و صغرایی و کبرایی دارد و بالأخره نتیجه. اگر در این حد نگاه بکنیم که این را حد ظاهری حساب می‌کنیم، این می‌شود فلسفه. چنین چیزی فن و حرفه است. خیلی خوب است و ارزش دارد؛ اما اسمش را فلسفه می‌گذاریم. گاهی نیز می‌گوییم حکمت الهی و همان هستی‌شناسی را اراده می‌کنیم منتها در همه مباحثش ـ مباحث حرکت و علت و معلول و وجود و مباحث الهیات ـ نگاه عمیقی داریم. یعنی به اصطلاح بنده که مکرر در کلاس‌ها گفته‌ام، می‌خواهیم نوعی شهود عقلی پیدا کنیم. این اصطلاح شهود عقلی هم، بی‌معنا و بی‌توجیه نیست. گاهی ما هیچ حقیقتی را مشاهده نمی‌کنیم و درگیر صغری و کبری و اصطلاحات و مفاهیم‌ایم. چنین چیزی اگرچه خوب است، ظاهری است؛ اما گاهی به دنبال نوعی درک عمیق باطنی هستیم. می‌خواهیم به نوعی مشاهده برسیم. گاهی این مشاهده کشف قلبی و عرفانی و نوری و علم حضوری است که می‌شود مباحث عرفانی؛ اما گاهی در حد کشف عقلی است. کشف عقلی و شهود عقلی به این معناست که ما آن‌قدر در مفهوم و در قضیه و در حقیقت مسئله ـ تأمل و تعمق و دقت و درنگ می‌کنیم و به عمق مطلب نفوذ می‌کنیم ـ هم در خود مطلب، هم در ارتباطی که با دیگر مطالب دارد. ارتباط با دیگر مطالب، اصل و اساس است؛ چون مجموعه‌اش حقیقت واحده است با مجموعه نظامی که دارد ـ که باعث می‌شود نوعی شهود به دست بیاید ولو در حد شهود عقلی؛ یعنی شخص از ورای حجابِ مفهوم و مسئله و استدلال به نوعی خود حقیقت را مشاهده می‌کند. از نزدیک مشاهده نمی‌کند؛ اما از دور خود مطلب را مشاهده می‌کند. نه اینکه پابند صورت ظاهری قیاس و نتیجه آن باشد. در صغری و کبری، عالم، عالم تکثر است. صغری یک موضوع و محمول دارد و کبری یک موضوع و محمول. در قیاس، حد اصغر و اوسط و اکبر وجود دارد. این تکثر است. نتیجه هم که می‌دهد، باز عالم کثرت است. لذا در سطح ظاهر و علم تکثری می‌گوییم این حد وسط کنار می‌رود و در نتیجه علم پیدا می‌کنیم که این محمول مال این موضوع است. قضیه هم همین‌طور در بستر تکثر می‌باشد. مفاهیم هم هر چه که باشد، در حد تصور مفهومی است و مفهوم هم وجود ذهنی و یک چیز تو خالی است که حظی از حقیقت ندارد. در تعلّم و تحصیل علم صرفاً گاهی در این حد پابند می‌شویم؛ اما گاهی عمق می‌بخشیم و جلو می‌رویم و اینها ابزار و وسیله می‌شوند و خود حقیقت را می‌یابیم. در اینجا خود حقیقت بسیط است و سخن از صغری و کبری و استنباط و استنتاج و مفاهیم و اصطلاحات نیست. خود حقیقت را

می‌بینیم، ولـی از ورای این حجاب و اصطلاحـات. این یک نوع شـهود اسـت؛ ولی نامش را شـهود عقلی می‌گذاریم. این نوع شـهود عقلـی، نوعی یقین برای انسـان مـی‌آورد و برای انسـان، نوعی ایمان به حقیقت مطلب حاصل می‌شـود. پس اگـر انسـان تـا ایـن حـد نـرود، در همان حـد ظاهـر می‌ماند و یقینـش در حـد یقیـن اسـتدلالی و در ظـرف قیـاس منتج می‌باشـد؛ امـا ایـن یقیـن عمـق و جـان پیـدا نمی‌کنـد. بـر خـلاف آن، علـم حصولی بسـیط کـه از آن به شـهود عقلی تعبیـر می‌کنیـم نوعـی بـاور مـی‌آورد کـه آرام آرام عمق پیدا می‌کنـد و وسـعت می‌یابـد و بـه قلـب سـرریز می‌کنـد و در نهایـت باور قلبی مـی‌آورد. یعنی نوعی یقین قلبی می‌شـود؛ بـه تعبیـر دیگـر: مـرز بین شـهود قلبـی و کشـف عرفانی و بیـن علـم حصولی بسـیط و نورانی مثل مرز بیـن هضم غذا و بیـن تبدیـل آن بـه سـلول اسـت. آنطـور که یادم هسـت شـهید مطهری فرموده است: فلسـفه در واقع سه مرتبه دارد: مرتبه اول مرتبه دانسـتن اسـت. مرتبه دوم مرتبه فهمیدن و مرتبـه سـوم مرتبه هضم‌کردن اسـت. ایـن هضم‌کردن مثل هضـم غـذا اسـت کـه در وجود انسـان مـی‌رود تـا تبدیل به پوسـت و اسـتخوان و گوشت شـود و به ایمان تبدیل شود به گونـه‌ای کـه وقتی شـخص حکیم در گوشـه و کنـار خیابان هـم راه مـی‌رود، یا زمانـی که آیـات و روایـات را می‌خواند یا در تشـرف بـه حرمهای مطهر گنبد مطهـر را نگاه می‌کند یا بـه مکـه مشـرف می‌شـود، و به‌طـور کلی هـر جا که باشـد، ایـن حقایـق بـا او اسـت. این حالـت مرز بیـن مفهومی صفر و آن کشـف عرفانی اسـت. اسـم چنین چیـزی را می‌گذاریم حکمت.

حکمـت، اصطلاحـی قرآنـی اسـت. خـدا را فیلسـوف نمی‌خوانیـم، ولـی حکیم می‌خوانیـم. قرآن حکیم اسـت: «و انـه لدینـا لَعَلیٌّ حکیـم». خود قـرآن به صورت مکـرر دعوت بـه حکمت کرده اسـت. همین‌طـور امام و پیغمبـر، حکیم‌اند. اگـر بـا مطالب فلسـفه الهی این‌گونـه برخورد کنیـم، حقایق را خواهیـم یافـت؛ اگرچه یافتـن در حد عقلـی. اینها حکمت اسـت. علامه طباطبایی فلسـفه را فن می‌خواند و حکمت را علـم محکم. هدف اصلی فلسـفه به‌ویـژه در حوزه اسـلامی ایـن اسـت که انسـان به حکمـت و عمق برسـد.

استادمحوری و فرق حکمت و فلسفه را گفتم. اکنون نکته‌ای را بایـد درباره مخاطب متذکر شـوم. اگر مخاطب عام اسـت، باید فلسـفه را در حد *منظومه* ـ که در گذشـته تدریس می‌شد ـ یـا در حـد *بدایه* و *نهایـه* ـ که امروزه تدریس می‌شـود ـ فرا گرفـت. حـد متوسـط کتـاب را رعایت بکنیـم. نمی‌گویم حد ظاهـر کتاب. ظاهر کتاب یعنی اطلاعـات عمومی. اطلاعات عمومی، سـواد اسـت، اما علم نیسـت. جان باید متحول شود و حقیقت را بیابد وگرنه مانند فراگیری یک مشـت اطلاعات عمومی مثل آنچه در مجلات علمی و فلسـفی اسـت خواهد بـود. بایـد از حد ظاهر عبـور کنیم و در حد متوسـط به عمق و جـان کتاب نزدیک شـویم، یعنـی به آنچه به‌ویـژه بزرگان مـا در کتاب‌های سـنگین و عمیق، مدنظرشـان بوده اسـت؛ حتـی خیلی دقیق‌تر و وسواسـانه و موشـکافانه و عمیق‌تر به مسـائل نـگاه کنیم. اگر کسـی یـک کتاب را دقیـق و عمیق بخوانـد، چـه بسـا او را از خوانـدن دیگر کتاب‌هـا بی‌نیاز کند. بیـن *منظومـه* یـا *بدایـه* و *نهایـه* هـم فرقـی نمی‌کنـد؛ البته سـاختار *بدایـه* و *نهایـه* سـاختار ریاضـی و منطقـی اسـت و هندسـه درسـتی دارد. اگرچه ظاهرش خشـک اسـت، از نظر هندسـه و قالـب عقلی، بسـیار متین و محکم اسـت. توصیه من *بدایه* و *نهایه* اسـت. دسـت کم باید ایـن دو کتاب خوانده شـود و مقـداری که پیش رفتیـم، *منظومه* هم خوانده شـود؛ امـا اگـر مخاطبان خاص باشـند و بخواهند در بـاب معارف و معقـولات سـیر کننـد. در اینجـا باید دو کتـاب *بدایـه* و *نهایه* خـوب خـوب و عمیـق خوانـده شـود. در عین حال شـخص باید وارد دریای *اسفار* شـود، *منظومه* بخواند، *شرح اشارات* بخواند، *شفا* بخواند و وارد مباحث عرفانی شـود. در این وادی باید کتاب‌های مختلفی مطالعه کند و بیسـت تا سـی سـال تـلاش کند.

نتیجـه بحث من پاسـخ سـؤال شـما اسـت. هرچند بنـده در جایگاهـی نیسـتم که ایـن حرف‌هـا را بزنم، اما اسـتادانی که فلسـفه تدریس می‌کننـد بایـد اولاً خودشـان را محک بزنند کـه در چـه حـدی هسـتند. یعنی ببیننـد چقدر بـر کتابی که تدریـس می‌کنند مسـلطاند؛ حتـی فراتر از کتـاب، چه حدی از علـم فلسـفه را هضـم کرده‌اند. حتماً باید خودشـان را قوی و غنـی بکنند. شـاگرد فقط سـطح ظاهری را می‌بینـد، الفاظ و معانـی را می‌بینـد. او تـلاش می‌کنـد متـن را ترجمـه کند و اجمـالاً پیـش بـرود. فقط صفحـه‌ای را می‌بیند کـه اکنون جلـوی او اسـت. مطالـب صفحـات پیـش یـادش رفتـه و از صفحـات بعـدی چیزی نمی‌داند. اینجا اسـت که فرق اسـتاد و شـاگرد مشـخص می‌شـود. اگـر ذهـن اسـتاد مثـل ذهن شـاگرد باشـد و از صفحات قبل چیزی به خاطر نداشـته باشد و صفحـات بعـد در ذهنش نباشـد و ارتباط اول کتـاب با آخر کتـاب، ارتبـاط تمـام فصول با یکدیگـر، ارتباط تمـام مراحل و بخش‌هـا و باب‌هـا بـا یکدیگـر، تمام مسـائل بـا یکدیگر، ارتبـاط تمـام ظرایف و کلمـات و تعبیراتی که بـه کار می‌رود و ارتبـاط ایـن کتـاب بـا کتاب‌هـای دیگـر را در ذهـن آماده نداشـته باشـد، نمی‌توانـد اسـتاد موفقـی باشـد. بایـد *بدایه* و *نهایـه* در وجود اسـتاد نشسـته باشـد و جان پیدا کرده باشـد. کتـاب هرچـه درسـت خوانـده شـود، در وجود انسـان حیات می‌یابـد و زنـده می‌شـود. در چنیـن حالتـی، نفـس انسـان مطالـب را القـا می‌کنـد، نـه اینکـه صرفـاً کتـاب را بخواند و ترجمـه کند.

در ارتبـاط بـا مسـائل، یکی این اسـت که اسـتاد باید بسـیار بسـیار قوی باشـد و نگاهش و طرز تفکرش به کتاب و علم قـوی باشـد و دیگر اینکه مخاطب‌شناسـی کنـد و این خیلی مهـم اسـت. اسـتاد باید از خودش بپرسـد کلاس مـن در چه حد و قواره‌ای اسـت؟ عمومی اسـت یا خصوصی و شـاگردان من در چه کسـانی‌اند؟ بحث دیگر بحث استعدادشناسـی اسـت. اسـتاد اگـر نمی‌تواند بعضـی مطالـب را در کلاس به صورت عمومـی مطـرح کنـد، می‌توانـد قبـل و بعـد از کلاس ایـن مطالـب را بـا افـراد با اسـتعداد در میـان بگذارد یا در پرسـش و پاسخ‌ها، ظرفیـت شـاگرد را مدنظر قرار دهـد. مباحثی نیز وجـود دارد کـه مربـوط بـه ارتباطات اسـتاد و شـاگرد اسـت. ارتباطـات بیـرون از کلاس و حدّ تعلیم و تعلّـم و حتی روابط خانوادگـی برقرار کردن باعث می‌شـود دل‌هـا به هم نزدیک شـوند و شـاگردان به اسـتاد اعتماد بیشـتری کنند. در چنین شـرایطی اسـت که مخاطب جـرأت می‌یابد سـؤال کند، چه سـؤالش درسـت باشـد و چه نادرست.

■ بـا توجـه به اینکه کل کتاب باید در دسـت اسـتاد باشـد، اسـتاد چگونـه می‌توانـد ارتباط مطالـب را با قبـل و بعد القـا کند؟

اسـتاد: مثـلاً می‌توانـد دو کتـاب *بدایـه* و *نهایـه* را بـا هـم مقایسـه کنـد. ایـن دو کتـاب در بعضی مطالـب، یک کتاب محسـوب می‌شـوند؛ یعنـی علامـه ایـن دو اثـر را ناظـر بـه یکدیگـر نوشـته اسـت. می‌تـوان از شـاگردان پرسـید چـرا علامـه طباطبایی فلان مطلـب را در *بدایه الحکمه* با تعبیری خـاص آورده، امـا در *نهایـه الحکمه* از تعبیر دیگری اسـتفاده کـرده اسـت. در یک کتـاب نیز می‌تـوان همیـن کار را کرد؛ یعنـی مطالب ابتـدای کتـاب را با مطالـب انتهایی مقایسـه کـرد. بهترین شـرح، خـود کتاب اسـت؛ یعنی بـرای توضیح و تبییـن یـک مطلب می‌توان از دیگـر مطالب کمک گرفت؛ ماننـد روشـی که علامه طباطبایـی در *تفسـیر المیزان* پیش گرفته اسـت. اصـلاً آیات قـرآن کریم متناظر بـه یکدیگرند. وقتـی بـه آیات نـگاه می‌کنی، همدیگر را اسـتنطاق می‌کنند و بـه حـرف درمی‌آورنـد. آثـار بـزرگان نیـز این‌گونـه اسـت؛ بعضـی از کتاب‌هـای درسـی حـوزه این گونه‌انـد، مثل *کفایه* و *مکاسـب*. مثـلاً شـیخ انصاری در *مکاسـب* از بـاب طهارت سـخن می‌گویـد و از بـاب اجـاره یـا امـر بـه معـروف و نهی از منکـر در مکاسب نتیجه می‌گیـرد. این عالم بزرگـوار این ارتباط‌هـا را بـا هم خـوب درک کـرده اسـت و وارد لایه‌های باطنـی فقه شـده اسـت و می‌تواند هر جایی را بـا جای دیگر ارتبـاط دهـد. اصـلاً خاصیـت کتاب *مکاسـب* همین اسـت. نظیـر ایـن در اصـول نیـز وجـود دارد، مثـلاً در *کفایـه* آخوند خراسانی.

علامـه طباطبایـی در *بدایـه* و *نهایه*، بسـیار بسـیار دقیق کار کـرده اسـت. حافظـه ایشـان بسـیار قـوی بـوده و از منبـع الهـی نیـز الهـام می‌گرفتـه و صرف حافظـه ظاهـری نبوده اسـت. ایشـان در اوج درک عمیـق حقایق الهی بـود و با تمام وجودش عصاره و شـیره حکمت را چشـیده بود. ایشـان این حقایق را چشـید و در قالب این دو کتاب مطرح کرد و بسـیار



منطقی مباحث را مطرح کرده و ذهن هندسه‌ای بسیار عجیبی داشته است؛ بر همین اساس تأکید می‌کنم بنده در *بدایه* و *نهایه* تهافت و تنافی‌ای ندیده‌ام. ایشان در ارتباط دادن مطالب، بسیار توانمند عمل کرده است. هرچه به عمق مطلب می‌رویم، می‌فهمیم غیر از ارتباط مطالب، در هر بحث و عنوان و مسئله و پرسش و پاسخ، چگونگی ورود و خروج مطالب و انتخاب کلمات و جملات همگی بسیار بسیار هوشمندانه بوده است. وارد نمونه‌ها نمی‌شوم و فقط یک نمونه عرض می‌کنم. در بحث علم الهی آمده است آیا خداوند قبل از خلق اشیا، عالِم به اشیا بوده یا نه. عده‌ای در یک قول سخیف و باطل در پاسخ به این پرسش گفته بودند عالم نیست. اینان می‌گویند قبل از اینکه چیزی خلق شود، مخلوقی موجود نیست تا حاضر نزد خداوند باشد. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «و فیه انّ العلم بالمعلول فی الازل لایستلزم وجوده الخاصّ به». علامه دیگر توضیح نمی‌دهد که اشیاء و مخلوقات قبل از خلق و آفرینش‌شان چگونه به وجود الهی موجودند. ایشان با نوعی اجمال و کلّی‌گویی، فهم مطلب را به مخاطب واگذار می‌کند. ایشان با این بیان، اعلام می‌کند که مخلوقات معدوم مطلق نبوده‌اند؛ اما تصریح هم نمی‌کند که پیش از خلق چگونه بوده‌اند؛ زیرا خدا شریک ندارد و معنا ندارد خدا باشد و موجود دیگری همراهش باشد. ایشان با چه ظرافتی این نیم خط را بیان فرموده است. این ناشی از درک عمیق و حواس جمعی علامه طباطبایی است. هم این مطلب را می‌گوید که مخلوقات معدوم مطلق نیستند و هم این را که ما از عدم نیامدیم و بعداً به عدم برنمی‌گردیم، بلکه از خداییم و به خدا برمی‌گردیم به طور سربسته و دربسته اشاره می‌فرمایند. در اینجا بحث تنزل وجود و انا الیه راجعون پیش می‌آید. اگر به عمق این مطلب وارد شویم، صد مطلب از آن بیرون خواهد آمد. از جمله آنکه معلوم می‌شود نحوه خلق به تجلی است، به انفطار است، شکافته‌شدن کثرت از وحدت است. و در نتیجه اینکه مخلوقات در این مرحله چگونه وجودی دارند، باید گفت وجود الهی و وجود اسمایی و علمی دارند.

■ کسانی که به دنبال حکمت‌اند و کسانی که استادان حکمت‌اند و می‌خواهند در تدریس حکمت قوت بگیرند، چگونه می‌توانند به این قوت برسند؟ آیا با خلوت و تأمل و مباحثه می‌توانند به این قوت برسند؟ نیاز است چه نکاتی را رعایت کنند؟

استاد: این مطالب نیازمند چند شرط است. یکی استعداد ذاتی است و دیگری استعداد کسبی. استعداد کسبی عوامل مختلفیٍ دارد. کسانی هستند که استعداد کلی فراگیری علم را دارند و کسانی هم هستند که اصلا استعداد ندارند، حتی در ادبیات و... . عده‌ای نیز ممکن است استعداد داشته باشند، اما نه در معقولات، بلکه در منقول و تاریخ و فقه یا تفسیر استعداد دارد. گاهی نیز استعدادها خفته است که نیازمند یک تلنگر است. گاهی این تلنگر در همان اوان بلوغ رخ می‌دهد. در دوران بلوغ مسائلی پیش می‌آید و سؤال‌هایی مطرح می‌شود و برای شخص شک و تردید ایجاد می‌شود؛ شکی که مقدمه علم و ایمان است. به دنبال این مباحث است که شخص می‌تواند ایمانش را از حد ایمان سطحی، عرفی، وراثتی و خانوادگی و محیطی ارتقاء بخشد و به ایمان حقیقی برساند. این جرقه در دوران بلوغ زدهٍ می‌شود و نیاز فکری، عقیدتی و تشنگی پیش می‌آید. همین باعث می‌شود انسانٍ اجمالاً به مطالعات همسو با این معقولات بپردازد، مثل مطالعات کلامی و اصولی و احیاناً مطالعات فلسفی.

به هر تقدیر استعداد ذاتی باید بیدار شود. یک بخش در استعداد کسبی، به مطالعات برمی‌گردد. برای شخص سؤال ایجاد می‌شود و شخص در پی پاسخ خواهد بود. در این هنگام فرد نباید خودش را زود ببازد. به محض اینکه نتوانست به آن پرسش پاسخ دهد، نباید آن را رها کند یا خودش را با پاسخ‌های ظاهری قانع کند. این بسیار مهم است. یک مقدارش هم مربوط به خود فلسفه وٍ ورود کلاسی به این علم است. کسانی هستند تا وارد مقوله فلسفه نشوند، چه بسا اصلا احساس نیاز به عقلیات نکنند. برخی از طلاب هم وقتی در اصٍول فقه وارد مباحث عقلی می‌شوند، کم‌کم احساس می‌کنند نیازمند این مباحث‌اند؛ مثلاً در کفایه الاصول بحث ماده و صورت، جنس و فصل، دور و تسلسل و اراده و اختیار آمده است. اینها مباحثی است که باعث می‌شود تلنگری زده شود تا شخص وارد این مقولات شود. گاهی استعداد شخص در اوائل بدایه یا اواسط آن و گاهی حتیٍ اواخر بدایه محک زده می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت استعداد فلسفی اشخاص نوعاً در اواسط نهایة الحکمة شکوفا می‌شود، البته به شرط آنکه بدایه را خوب درس گرفته و نهایه را با اشتیاق و با نگاه معرفتی و ذوق الهی شروع کرده باشد. در واقع وقتی بدایه خوانده می‌شود انسان یک مجموعه اجمالی فلسفه را از اول تا آخر می‌بیند، چون انسان مجموعه را از اول تا آخر ندیده، می‌گوید حالا ببینیم چی می‌شود، تا وقتی به آخرش رسید یک ساختمانی از فلسفه و هستی شناسی درست می‌شود ولو در حد بداية الحكمة، از اولش یعنی وجود و ماهیت تا مواد ثلاث، تا علت و معلولٍ و حرکت و علم تا برسد به الهیات بالمعنی الاخص. آنگاه وقتی وارد نهایه می‌شود عملا اینها را با تفصیل و عمق بیشتری مرور می‌کند و در اصول و مبانی و مسائل و نحوه استدلالات و به طور کلی در روش تفکر عقلی و ادراک کلیات حقایق تثبّت پیدا می‌کند.

بحث مهم دیگر در استعداد کسبی ارتباط با استاد است. اولاً اینکه استاد به چه چیزی تشویق کند و چگونه نیاز طرف و استعداد طرف را تشخیص دهد و در نهایت چگونه او را تشویق کند بسیار مهم‌اند. تشویق انواع و اقسامی دارد. گاهی به یک بارک‌الله اکتفا می‌کنیم؛ اما گاهی فرد را به این تشویق می‌کنیم که نیاز جامعه را بشناسد و در پی سؤال‌هایی باشد که جوانان دارند. ببیند نیاز فکری جوانان و مردم و به‌ویژه دانشجویان چیست. امروزه ما در حوزه نشسته‌ایم و اصول و مبانی و ایمانی کلی و اجمالی داریم که به حسب ظاهر قرص و محکم است. دغدغه نداریم؛ ولی وقتی وارد محافل می‌شویم، مجبوریم پاسخ دهیم. اینها مشوق انسان است و باعث می‌شود او پرسش‌های معرفتی را بشنود و تصمیم بگیرد چه سلوک علمی‌ای را پی بگیرد و چطور نیازها را برطرف کند. یکی از مشوق‌ها در مباحث فلسفی، ارتباط مسائل حکمی و فلسفی با معارف دینی ما، یعنی آیات و روایات است. این مشوق بسیار کارگر و مؤثر و نافذ است. شناخت عمیق این ارتباط، فهم عمیق دینی و فهم معارف را در پی دارد. بحث دیگر مقامات انبیا و چهارده معصوم(علیهم السلام) است. زیارات و ادعیه ما پر از مقامات ایشان است. اگر شخص بتواند این ارتباط را برقرار کند و بفهمد، به درک عمیقی خواهد رسید و باعث می‌شود انگیزه انسان بیش از پیش شود.

■ علاوه بر این مواردی که فرمودید، آیا مسائل سلوک عرفانی نیز در فهم استاد و اینکه به توانایی تدریس حکمت برسد مؤثر است یا نه؟

استاد: بله، حتما این‌گونه است. نظر بنده این است که کسی که فلسفه را در حد عمومی می‌خواند، دست‌کم باید *بدایه* و *نهایه* و *منظومه* را بخواند. کتاب *منظومه* حال و هوای خاص خودش و *بدایه* و نهایه هم حال و هوای خاص خودش را دارد. این‌گونه نیست که خواندن هر کدام، انسان را از دیگری بی‌نیاز کند. *بدایه* و *نهایه* کتاب‌های خشک و عقلی‌اند و بسیار بسیار هندسی تدوین شده‌اند؛ اما *منظومه* این‌گونه نیست. *منظومه* شعر، لطایف، روایت و معارف دارد و حاشیه‌های آن زیاد است که فضا را لطیف می‌کند و معنای جدیدی به مطالب می‌بخشد و آن را آسان‌تر می‌کند. اگر کسی *بدایه* و *نهایه* نخواند و گمان کند *منظومه* کفایت می‌کند، باید گفت این کتاب کفایت نمی‌کند. به طور مثال بحث وجود ذهنی و علم که در *بدایه* و *نهایه* آمده است، به‌ویژه در *نهایه، آن هم با تعبیرات ظریف و دقیق*، در *منظومه* دیده نمی‌شود. اگر کسی بحث وجود ذهنی و علم در کتاب *نهایه* را خوب و عمیق درس بگیرد، همین در معرفت‌شناسی برای او کافی خواهد بود. آن مباحث دریایی از مباحث معرفت‌شناسی است. کسی که در حد عمومی فلسفه می‌خواند علاوه بر این سه کتاب، خوب است یک جلد از *اسفار* را هم ببیند و بعد رها بکند. می گویم یک جلد *اسفار*، چون با قلم این کتاب و اصول و مبانی و توضیحاتش آشنا شود.

اما اگر کسی بٍخواهد مباحث حکمت را عمیق پی بگیرد، باید حتماً حکمت متعالیه را خوب بخواند و حتماً وارد عرفان شود؛ چون ته حکمت متعالیه مباحث عرفانی است. خود عرفان با مباحث فطری و شهودی و با آیات قرآن کریم و بحث مقامات اهل‌بیت عصمت و طهارت که در ادعیه و زیارات آمده، بسیار عجین است. فلسفه‌ای که به عرفان ختم نشود، ابتر است و نازا. همچنین عرفانی که نتواند خود را در قرآن و روایات و ادعیه و زیارات به ما نشان بدهد، ابتر و نازا است؛ البته عرفان این‌گونه نیست؛ یعنی ارتباطش با اینها بیشتر از فلسفه است؛ چون فلسفه در حد استدلالات خشک اولیه است؛ اما عرفان وارد حقایق الهی می‌شود که در معارف دینی ما آمده است؛ بنابراین کسی که می‌خواهد وارد این حوزه شود، حتما باید به عرفان برسد و در عرفان با قرآن و روایات و ادعیه و زیارات مأنوس شود و ارتباط اینها را ببیند.

اگر فلسفه بخواهدٍ رنگ و بوی حکمت بگیرد، حتماً باید به یقین وٍ شهود عقلی و ایمان و باور برسد و حتماً باید خود را در قرآن و روایات نشان دهد و حتماً باید خودش را در عمل و اخلاق و سیر و سلوک معنوی ما نشان دهد. باید توجه داشت عمل ظاهری و اخلاق ظاهری مراد نیست. فلسفه باید جرقه سلوک عملی را در ما بزند. به نظرم سلوک عملی بدون فلسفه و عرفان، بدون این اصول و مبانی و معارف، برای همه موفقیت‌آمیز نیست. بله، برای برخی موفقیت‌آمیز است. کسانی که فلسفه و عرفان خوانده و در باب معارف الهی و دینی سیر علمی دارند در حد وهم و خیال نمی‌مانند، بلکه بالاتر می‌روند، بالاتر از مسائل عقلی و سپس اسمایی. همه مقامات را راحت‌تر سیر می‌کنند. البته چه بسا برای برخی افراد، همین علم حصولی حجاب باشد و در طریقشان مانع شود. اما اگر شخص طریق حضور قلب را بپیماید، خیلی عمیق‌تر و سریع‌تر به مقصد می‌رسد.

با تمام وجود عرض می‌شود اگر کسی در حد تدریس و مطالعه و مناظره و گفتگوهای علمی بماند، بسیار بسیار ضرر کرده است. این همان پابند علم حصولی بودن است. این انسان را از حقیقت دور می‌کند. انسان باید به حقیقت رو کند. هدف ما این است که به

حقیقت رو کنیم. این کار، اقدام عملی هم می‌خواهد؛ عمل ظاهری و جوانحی و عمل قلبی، اوراد و اذکار و برنامه و استاد عمل می‌خواهد. علم و سلوک عملی و قلبی باید با هم باشد تا شخص موفق شود. این همراهی علم و عمل یعنی سلوک علمی و عملی، هم در تدریس اثرگذار است و هم نفعش به خود شخص می‌رسد، بلکه نفع فقط در همین است؛ یعنی از قید و بند رسومات علم حصولی آزاد می‌شود. اینها مقدمه‌اند تا انسان به ذی‌المقدمه برسد. هرچه انسان عالم‌تر باشد و علمش را همراه عمل کند، در پاسخگویی به نیازهای جامعه هم بسیار قوی‌تر عمل می‌کند.

آقایان بزرگوار مکرر به ما می‌فرمودند عرفان دو مسئله دارد: یکی توحید و دیگری انسان کامل. کل دین نیز همین است: یکی توحید و دیگری ولیّ کامل. البته توحید بسیار سنگین است. ولایت نیز همان شعبه و خلیفه توحید است؛ منتها چون به صورت بشری درمی‌آید، ما راحت‌تر می‌توانیم با آن ارتباط برقرار کنیم؛ اما مقامش بسیار عظیم است. اگر یک روایت را ملاحظه کنیم حتی فی المثل یک روایت ساده در باب تقوا و زهد و ورع باشد می‌بینید ذو وجوه است و نزد بزرگان و عالمان معانی بلند و ژرفی دارد. کلام، کلام بزرگان الهی است. خود حقیقت ولایت هم همینطور است. توحید همین‌طور است. حالا عرفان هم با همه مباحث تفصیلی‌اش همین‌طوری است. یعنی مباحثش عظمت دارد و همه این مباحث در ارتباط با همدیگر و در مجموع به دو مسئله عمیق توحید و انسان کامل برمی‌گردد. فلسفه هم همینطوری است. فلسفه درست است در ابتدای کار، اصل مباحثش را بخواهیم بگوییم، خلاصه‌اش یکی وجود و ماهیت است یکی بحث مواد ثلاث است، یکی بحث وحدت و کثرت است. یکی علت و معلول است. یکی بحث علم و یکی بحث الهیات است. اما اگر کسی خیلی جلوتر برود فی المثل بحث علت و معلول رایج و مصطلح خود را در محضر بحث توحید می‌بازد و سر از تشأن واحد حقیقی درمی‌آورد. علت و معلول درست، بحث علم درست. اما وقتی می‌آیی جلوتر، یکی بحث توحید است و یکی بحث نفس انسان و به‌ویژه انسان کامل است حتی در فلسفه. اگر کسی در حکمت سیر عمیق داشته باشد می‌بیند نهایت حکمت همین بحث توحید است. گرچه به حسب ظاهر بحث انسان کامل و ولی، چندان که در عرفان مطرح است، در فلسفه مطرح نیست. اما به هر حال بحث نفس و معاد عملاً بحث انسان‌شناسی است. بنابراین اگر فلسفه را خلاصه بکنیم، مهمترین بحث‌اش خدا و انسان است. منتها بحث از خدایی که جهان‌آفرین است. پیش‌درآمدی دارد و قبلا باید جهان را شناخت و فاعلیت خدا و نحوه ارتباط او با جهان را بحث کرد و آن وقت مباحث زیادی پیش می‌آید. انسان عادی می‌پندارد خدا فاعل بالقصد است ولی انسان حکیم می‌گوید او فاعل به تجلی است و این مسئله سلوک علمی و عملی در توحید را می‌طلبد. در حکمت متعالیه انسان با حرکت جوهری استکمال می‌کند. از مرحله جماد و نفس نباتی و حیوانی تا انسانی تا الهی و فناء فی الله سیر می‌کند و بحث معادش پیش می‌آید یعنی انا الیه راجعون پیش می‌آید. بنابراین عصاره حکمت نیز همین بحث توحید و بحث انسان و سلوک او به سوی توحید است. بنده گرچه درباره حکمت این اصطلاح را ندیدم که فرموده باشند مهمترین بحث حکمت هم، بحث انسان و خدا است اما عملا می‌بینم که در نهایت و عمق حقیقت حکمت (با کلمه فلسفه نمی‌گویم، مهمترین بحث، توحید و انسان است. حقیقت بحث از انسان هم به نوعی می‌رسد به بحث از انسان کامل و ولی الله. بنابراین هم در تحصیل عرفان و هم در تحصیل فلسفه، چون تماماً سخن از خدا و انسان است، یک نوع سلوک عملی و قلبی هم لازم است تا انسان این حقایق را درست، خوب، سریع و آسان دریابد و نیز از آنها در جهت سلوک عملی و قلبی استمداد کند.

در اینجا باید نکته‌ای عرض کنم و آن این است که برخی گمان می‌کنند راه عرفان و حکمت غیر از راه انبیا و ولایت است و تحصیل اینها انسان را از دین دور می‌کنند؛ در حالی که باید گفت این‌گونه نیست. مهم این است که این مباحث فلسفی یا عرفانی چگونه خوانده شود و چگونه فهمیده شود و در چه جهت و با چه نیّت تحصیل شود. انسان می‌بیند حقیقت حکمت هر چه جلوتر می‌رود، به عرفان می‌رسد و مجموعه‌اش توحید ذاتی، صفاتی و افعالی و نیز ولایت، انسان کامل، مقام انسان کامل، عصمت و از این دست مسائل را برای ما بیان می‌کند. هرچه جلوتر می‌رویم، در معرفت عمیق و محبت مقام ائمه هدی (علیهم السلام) محو می‌شویم. انسان در عظمتشان به حیرت می‌افتد، مبهوت و مست می‌شود و از خود بی‌خود و مضطر می‌شود. ما هرچه در حکمت سیر می‌کنیم، می‌بینیم در حال سیر در عرفانیم و وقتی در عرفان سیر می‌کنیم، می‌بینیم در حال سیر در قرآن و روایاتیم. خدا شاهد است اگر انسان خوب حکمت و عرفان را بخواند ظرایف قرآن خود به خود خودش را به او نشان می‌دهد بدون آنکه تفسیری ببیند. معارفی را از قرآن در می‌یابد که اصلاً چنین معارفی در تفاسیر ظاهری و معمول پیدا نمی‌شود. این‌گونه نیست که حکمت و عرفان ما را از اهل‌بیت دور کند، بلکه ما را با قرآن و مقام ولایت و اولیای الهی آشنا می‌کند.

■ شما در کنار تدریس فلسفه، مطالب دیگری را به صورت مکمل تدریس می‌کردید. لطفاً به این مسائل اشاره بفرمایید.

استاد: یک دوره تدریس *بدایه* داشتم. در این دوره ریزش‌ها و رویش‌هایی وجود دارد؛ چون وقتی تدریس کتاب‌ها پنج‌شش سال یا ده‌پانزده سال طول می‌کشد، عده‌ای کم‌کم یا از قم می‌روند یا برایشان مشکلاتی پیش می‌آید که نمی‌توانند ادامه دهند یا اینکه از علوم عقلی صرف‌نظر می‌کنند یا استعداد و زمینه و نیاز و هدفشان مختلف است. عده‌ای تا وسط راه می‌آیند و عده‌ای تا آخر راه هستند. اینان عمق و اصالت بیشتری دارند که طبیعی است.

من در ذهنم این‌طور است که *بدایه* را هرچند سخت، خواندیم و کار دیگری نمی‌کردیم و *نهایه* را تا وسط خواندیم. در وسط *نهایه*، سفارش کردم به منطق *منظومه* مراجعه شود؛ چون هم نیاز به مباحث منطقی بود و هم این کتاب بسیاری از مباحث منطقی را آورده است که در کتاب *المنطق* مرحوم مظفر نیامده است. خیلی از مباحثی که در *اسفار* به آنها اشاره شده، مثل اشتراک حد و برهان و بحث‌های منطقی دیگر، در این کتاب آمده است و باید به آن مراجعه کرد؛ بنابراین مطالعه منطق *منظومه* لازم است؛ به علاوه اینکه این منطق ناظر و در ارتباط با مسایل حکمت و عرفان نوشته شده است. مباحث ادبی بالایی هم دارد. همچنین مباحث عرفانی و حکمی را مطرح کرده است؛ لذا لطافت و شرافت خاصی به منطق داده است. مباحث آن، منطق خشک و خالی نیست، بلکه بسیار عمیق است. گاهی مسائل منطقی را به راحتی در کتب فلسفی و عرفانی نمی‌بینید؛ ولی در این کتاب موجود است. «سبحان من ربط الوحده بالوحده و الکثره بالکثره» تعبیری است در اواخر منطق منظومه. انسان در کتاب‌های دیگر نمی‌تواند چنین تعابیری را پیدا کند، تعابیری چون «الانسان کامل هو ذیل الوحده الحقیقیه». این کتاب حتی به بحث شرور نیز پرداخته است. گمان می‌کنم در انواع مغالطات یا مشبهات. این کتاب این بحث را بسیار زیبا مطرح کرده است.

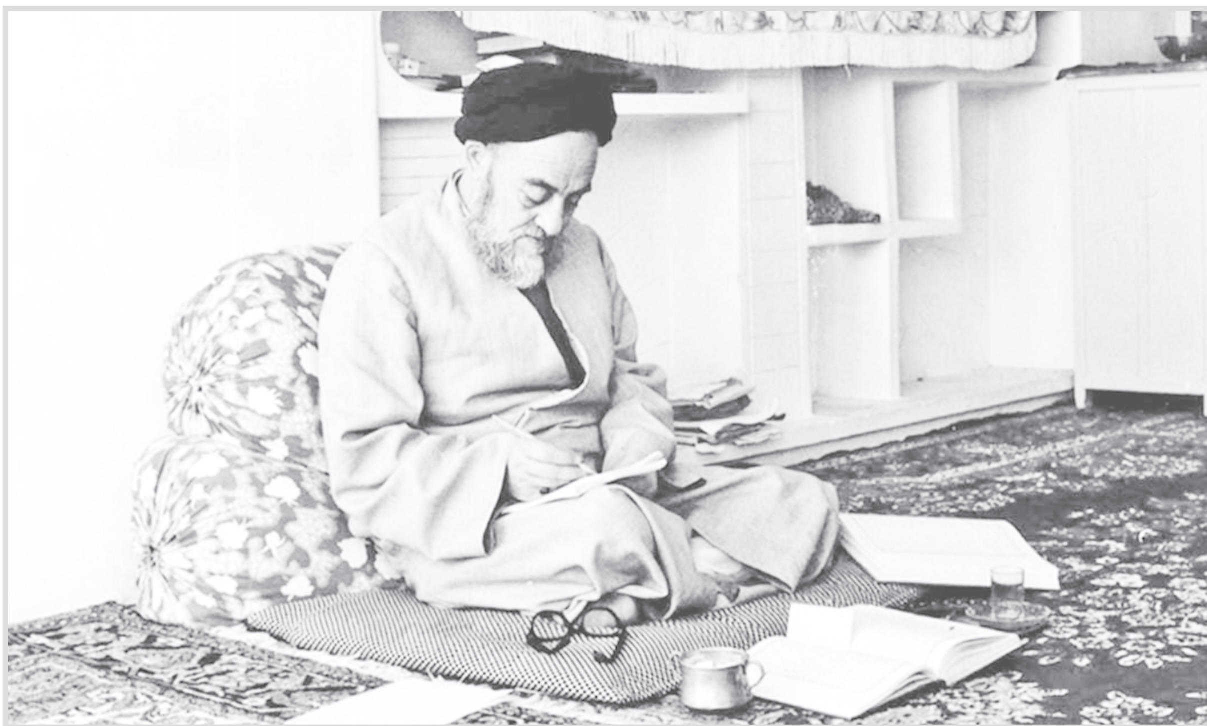
بخش دوم *نهایه* را که می‌خواندیم، *منظومه* را شروع کردیم و دو کلاس را در کنار هم داشتیم. این دو کلاس همدیگر را تغذیه می‌کنند. در یکی مباحثی مطرح می‌شود که در کلاس به کار می‌آید. این دو کلاس هم همدیگر را آسان می‌کنند و هم به همدیگر جواب می‌دهند و تغذیه می‌کنند. تا انتهای *نهایه*، منطق *منظومه* را خواندیم و وقتی وارد *اسفار* شدیم، بلافاصله همراه آن، تا جلد اول خواندیم. همراهش *تمهید* را شروع کردیم؛ البته با روشی که داشتیم؛ چراکه این کتاب را نمی‌توان به آسانی خواند. کلاس، همراه با حاشیه‌های فراوان و اشاراتی بود که در *بدایه* و *نهایه* به مسائل روایی و قرآنی شده است. *فصوص* و *مصباح* را نیز خواندیم.

■ در انتها اگر نکته‌ای هست بفرمایید.

استاد: علم و عمل باید با هم همراه شوند؛ البته این توصیه به مخاطبان نباید در ابتدای بحث سلوک مطرح شود؛ چون هنوز اول کار است؛ اما پس از چند سال، حکمت حتماً باید در ارتباط با آیات و روایات خوانده شود. به مناسبت‌های مختلف باید به آیات و روایات اشاره شود؛ مثلاً اگر بحث بر سر فقر ذاتی است، آیه «انتم الفقراء إلی الله» خوانده شود؛ اگرچه کتابی که خوانده می‌شود، *بدایه* و *نهایه* نباشد. همچنین در بحث فاعل بالتجلی، «تجلی ربه للجبل» گفته شود یا به «هو الاخر و الظاهر و الباطن» و «الله نور السماوات و الارض» توجه شود. در مباحث حکمی می‌شود آهسته آهسته بعضی از مباحث عرفانی را مطرح کرد و به همین مناسبت، آیات و روایات و ادعیه و زیارات را مطرح کرد؛ چه اینکه هرچه جلوتر می‌رویم، حتما باید از گذشته یاد کنیم. در عرفان حتماً باید به مناسبت‌هایی مطالب حکمت را یادآوری کرد. این کار برای این است که مطالب از یاد مخاطب نرود و در مسائل عمق بیشتری پیدا کند.

بحث دیگر بحث عمل است. چنان‌که گفتیم بحث عمل را نمی‌توان ابتدای کار مطرح کرد؛ اما بعد از سه ـ چهار سال باید از آن سخن گفت. سلوک لازم است. کلاس نیازمند سلوک عملی و استاد عمل و برنامه و اوراد و اذکار است. علم با مطالعه صرف به دست نمی‌آید. شما می‌خواهید سلوک الی الله کنید. وقتی می‌خوانیم لقاء الله، فناء الله، تنزل وجود، تجلی وجود، اسما الهی، رجوع الی الله، الیه المصیر و از این دست مباحث، باید شاگرد را آماده و تشنه بکنیم و نیاز را در وجودش ایجاد کنیم. نه، ایجاد نکنیم، بلکه نیاز خفته‌اش را به مسائل سلوکی و عملی و علمی بیدار کنیم. تأثیر حداقلی آن این است که تقوای انسان را قوی می‌کند. اگر حکیم و فیلسوف باشم، اما بی‌تقوا، به چه دردی می‌خورد؟ غایت و هدف اصلی ما همان مباحث عملی است؛ البته با این نوع معرفتی که پیدا می‌کنیم.





بازخوانی یک واقعه

نظر مقام معظم رهبری درباره تعطیلی درس اسفار علامه طباطبایی (ره)

وحید واحدجوان*

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم.

فلسفه کتمان ندارد!

«می‌گویند کتوم باشیم! این [مباحث فلسفی]، مال خواص است! ... در فلسفه کسی نمی‌گوید کتوم [باشید]! حالا بعضی از مفاهیم عرفانی و درجاتِ آن‌جوری را بگویند کتِوم [باشید، وجهی دارد]!... مرحوم آقای طباطبایی که اسم [ایشان] آورده شـد، در یک چیزهایی خیلی کتوم بودند؛ اما درس فلسفه ایشان، در مسجد [برگزار می‌شد]. ... درس فلسفه می‌گفتند؛ یعنی کتمانی ندارد. فلسفه کتمان ندارد!»

مخالفت مرحوم آیت‌الله بروجردی با تدریس *اسفار اربعه* ملاصدرا تحلیل‌ها و نتایج متفاوتی را به دنبال داشته و دارد؛ از این رو و با توجه به اهمیت این جریان تاریخی و برداشت‌های نادرست از این مسئله در زمان حاضر، بر آن شدیم تا نظر و تحلیل‌های بزرگان حوزه در این باره را تقدیم مخاطبان گرامی کنیم. در این بخش، نظر مقام معظم رهبری می‌آید.

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای درباره تعطیلی درس *اسفار* علامه طباطبایی فرمودند:

«در گذشته در حوزه قم با فلسفه و وجود مرحوم آقای طباطبایی مخالفت می‌شد. می‌دانید درس *اسفار* ایشان به دستور تعطیل گردید و ایشان مجبور شد *شفا* تدریس کند. در دوره اخیر، قم مرکز حوزه فلسفی ما بوده است؛ آقای طباطبایی هم انسان کاملاً متشرّع، مواظب، دائم‌الذّکر، متعبّد، اهل تفسیر و اهل حدیث بوده؛ از آن قلندرمآب‌های آن‌طوری نبوده است؛ البته جلسات خصوصی را کاری نداریم. مراتب علمی و فقه و اصولش هم طوری نبوده که کسی بتواند آنها را انکار کند؛ در عین حال کسی مثل آقای طباطبایی که جرأت کرد و فلسفه را ادامه داد و عقب نزد، این‌طور مورد تهاجم قرار گرفت. نتیجه چیست؟ نتیجه این است که امروز سطح تفکرات و معرفت فلسفی ما در جامعه و بین علمای دین محدود است. با بودن استادی مثل آقای طباطبایی، جا داشت امروز تعداد زیادی استاد درجه یک از تلامذه ایشان در قم و دیگر شهرستان‌ها داشته باشیم. آقای طباطبایی فرد فعالی بود؛ بنابراین جریان فلسفی‌ای که به وسیله ایشان پایه‌گذاری شد، باید به شکل وسیعی گسترش پیدا می‌کرد که نکرده است. البته ما همان وقت مقلد آقای بروجردی بودیم و الان هم با چشم تجلیل و تعظیم به ایشان نگاه می‌کنیم؛ اما بالاخره هرچه بود، نتیجه‌اش این شد. این نباید تکرار شود. فلسفه اسلامی ـ همان‌طور که شما فرمودید و درست هم گفتید ـ فقه اکبر است، پایه دین است، مبنای همه معارف دینی در ذهن و عمل خارجی انسان است؛ لذا این باید گسترش و استحکام پیدا کند و برویَد و این به کار و تلاش احتیاج دارد» (در دیدار با برخی نخبگان حوزوی، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹).

از این فرمایش مقام معظم رهبری دست‌کم هفت نکته استفاده می‌شود:

۱. قم در دوره اخیر، مرکز فلسفه است.

مقام معظم رهبری در این باره در جای دیگر می‌فرمایند: «مرکز فلسفه هم باید حوزه علمیه باشد. یکی از بزرگ‌ترین خسارت‌هایی که ما کردیم، این بوده که مرکز فلسفه اسلامی از حوزه علمیه به مناطق مختلف منتقل شده است. بعضی از آقایانِ اساتید فلسفه، ماهِ رمضان پیش من بودند، می‌گفتند برخی از آقایانی که اصلاً اهلیت ندارند، در مساجد فلسفه تدریس می‌کنند و ناقص و سطحی و به عمق نرسیده و جویده‌جویده مطالبی را دست افراد می‌دهند. اینها خسارت است؛ ما نباید بگذاریم این کار ادامه پیدا کند. منِ خدمت آقای جوادی و آقای مصباح هم به تفاریق مکرراً گفته‌ام باید کاری کنیم که قم از مرکزیت و مرجعیتِ فلسفه نیفتد و قطب اصلیِ فلسفه اسلامی همچنان باقی بماند؛ بنابراین در این زمینه هر چه شما تلاش کنید، بجا و به‌حق خواهد بود. همه باید تلاش کنند؛ مدیریت حوزه و اساتید فلسفه هم باید تلاش کنند. طلابِ فلسفه را باید تشویق کرد» (در دیدار با روحانیان در مدرسه فیضیه قم، ۱۳۷۴/۹/۱۶).

همچنین مقام معظم رهبری در جای دیگر درباره فلسفه ملاصدرا در ایران می‌فرماید: «ما ایرانیان بیش از همه به این فلسفه الهی وامدار و بیش از همه در برابر آن مکلفیم. دوران ما با دمیدن خورشیدی چون امام خمینی(ره) که یگانه دین و فلسفه و سیاست و خود یکی از صاحب‌نظران برجسته در حکمت متعالیه بود و نیز با حوزه درسی و تحقیقی پربرکت حکیم علامه طباطبایی (ره) که استاد یگانه مبانی ملاصدرا در طول سی سال در حوزه قم به شمار می‌رفت و تلاش تلامذه و هم‌دوره‌های آنان، بی‌شک دوره با برکتی برای فلسفه الهی است» (پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/۳/۱).

۲. فلسفه اسلامی فقه اکبر، پایه دین و مبنای همه معارف دینی است.

مقام معظم رهبری در سخنانی دیگر در این باره می‌فرماید: «توجه بکنید اهمیت فقه و عظمت فقه نباید ما را از اهمیت درس فلسفه و رشته فلسفه و علم فلسفه غافل کند؛ هر کدام از اینها مسئولیتی دارند. رشته فقه مسئولیت‌هایی دارد. فلسفه هم مسئولیت‌های بزرگی بر دوش دارد. پرچم فلسفه اسلامی دست حوزه‌های علمیه بوده است و باید باشد و بماند. اگر شما این پرچم را زمین بگذارید، دیگرانی که احیاناً صلاحیت لازم را ندارند، این پرچم را برمی‌دارند.... امروز اگر نظام و جامعه ما از فلسفه محروم بماند، در مقابل این شبهات گوناگون، این فلسفه‌های وارداتی مختلف، لخت و بی‌دفاع خواهند ماند. آن چیزی که می‌تواند جواب شماها را بدهد، غالباً فقه نیست؛ علوم عقلی است» (در دیدار با جمعی از طلاب و فضلای حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹).

ایشان در جای دیگر درباره فلسفه ملاصدرا می‌فرماید: «فلسفه ملاصدرا فلسفه‌ای عقلی، ذوقی و شرعی است و در حقیقت ملاصدرا فلسفه عقلی و ذوقی را بر مبنای شرع مقدس پی‌ریزی کرده است. برای او تعبد محض، مبادی رسیدن به افکار عالی فلسفی بوده است و این جریان عظیم و جوشان و تمام‌نشدنی در دوران ریاضت به روح مقدس وی افاضه و نازل شده است و امروز خوشبختانه کتاب‌ها و افکار فلسفی ملاصدرا فضای فلسفی کشور را فراگرفته است... صدرالمتألهین آرای بی‌نظیر فلسفی و دریای مواج افکار و اندیشه‌های خود را از استاد فرانگرفته است، بلکه این معلومات بی‌پایان از ریاضت، خلوت و عبادت و دل‌دادن به خدا و کسب فیض از عالم غیب سرچشمه می‌گیرد» (در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۴/۱۱/۱۵).

۳. فلسفه اسلامی باید گسترش و استحکام پیدا کند و این کار نیازمند کار و تلاش است.

مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید: «فلسفه اسلامی، پایه و دستگاهی بوده که انسان را به دین، خدا و معرفت دینی نزدیک می‌کرده است. فلسفه برای نزدیک شدن به خدا و پیدا کردن یک معرفتِ درست از حقایق عالم وجود است؛ لذا بهترین فلاسفه ما مثل ابن‌سینا و ملاصدرا، عارف هم بوده‌اند. اصلاً آمیزش عرفان با فلسفه در فلسفه جدید، یعنی فلسفه ملاصدرا، به خاطر این است که فلسفه وسیله و نردبانی است که انسان را به معرفت الهی و خدا می‌رساند، پالایش می‌کند و در انسان اخلاق به وجود می‌آورد. ما نباید بگذاریم فلسفه به یک سلسله ذهنیات مجرد از معنویت و خدا و عرفان تبدیل شود. راهش هم تقویت فلسفه ملاصدرا است؛ یعنی راهی که ملاصدرا آمده، راه درستی است. آن فلسفه است که انسان را وادار می‌کند هفت سفر پیاده به حج برود و به همه زخارف دنیوی بی‌اعتنایی کند.

البته نمی‌خواهیم بگوییم هرکس در این دستگاه فلسفی قرار نداشته باشد، اهل دنیاست؛ نه، اما این راه خوبی است. راه فلسفه باید راه تدین و افزایش ارتباط و اتصال انسان به خدا باشد؛ این را باید در آموزش فلسفه، در تدوین کتاب فلسفی، در درس فلسفی و در انجمن فلسفه ـ همین که به آن اشاره



شد ـ رعایت کرد» (در دیدار با روحانیان در مدرسه فیضیه قم، ۱۳۷۴/۹/۱۶).
ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «امید است در سایه این تلاش‌ها افکار ملاصدرا محافل علمی دنیا را فرا بگیرد و این متاع معنوی و باارزش به‌عنوان عالی‌ترین متاع به کشورهای دیگر صادر شود و برای این منظور لازم است علما و بزرگان حوزه‌های علمیه و دستگاه‌های مختلف به‌ویژه صدا و سیما و وزارت ارشاد نیز همکاری کنند تا این کار با ارزش و بسیار مهم به نتیجه برسد» (در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۴/۱۱/۱۵).



«امید است در سایه این تلاش‌ها افکار ملاصدرا محافل علمی دنیا را فرا بگیرد و این متاع معنوی و باارزش به‌عنوان عالی‌ترین متاع به کشورهای دیگر صادر شود»



٤. علامه طباطبایی انسانی کاملاً متشرع، مواظب، دائم‌الذکر، متعبد، اهل تفسیر و حدیث بود و مراتب بالای علمی، فقهی و اصولی داشت. او فعال بود و با جرأت فلسفه را ادامه داد و عقب نزد.

۵. علامه طباطبایی مورد تهاجم قرار گرفت و در حوزه علمیه قم با فلسفه و تدریس اسفار ملاصدرا از سوی ایشان(ره) مخالفت شد و ایشان مجبور شد شفا تدریس کند.

مقام معظم رهبری درباره مکتب فلسفی ملاصدرا می‌فرماید: «مکتب فلسفی صدرالمتألهین همچون شخصیت و زندگی خود او، مجموعه درهم تنیده و به وحدت رسیده چند عنصر گران‌بها است. در فلسفه او از فاخرترین عناصر معرفت یعنی عقل منطقی و شهود عرفانی و وحی قرآنی، در کنار هم بهره گرفته شده و در ترکیب شخصیت او تحقیق و تأمل برهانی و ذوق و مکاشفه عرفانی و تعبد و تدین و زهد و انس با کتاب و سنت، همه با هم دخیل گشته و در عمر علمی پنجاه ساله او رحله‌های تحصیلی به مراکز علمی روزگار، با مهاجرت به کهک قم برای عزلت و انزوا و با هفت نوبت پیاده احرامی حج شدن، همراه گردیده است» (پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/۳/۱).
ایشان همچنین می‌فرماید: «مکتب فلسفی صدرالمتألهین همچون همه فلسفه‌ها در محدوده ملیت و جغرافیا نمی‌گنجد و متعلق به همه انسان‌ها و جامعه‌ها است. همواره همه بشریت به یک چهارچوب و استخوان‌بندی متقن عقلایی برای فهم و تفسیر هستی نیازمندند. هیچ فرهنگ و تمدنی بدون چنین پایه مستحکم و قابل قبولی نمی‌تواند بشریت را به فلاح و استقامت و طمأنینه روحی برساند و زندگی او را از هدفی متعالی برخوردار سازد و چنین است که به گمان ما فلسفه اسلامی به‌ویژه در اسلوب و محتوای حکمت صدرایی، جای خالی خویش را در اندیشه انسان این روزگار می‌جوید و سرانجام آن را خواهد یافت و در آن پابرجا خواهد گشت» (پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/۳/۱).



٦. ما مقلد آقای بروجردی بودیم و الان هم با چشم تجلیل و تعظیم به ایشان نگاه می‌کنیم؛ اما بالأخره هرچه بود، نتیجه‌اش این شد. این نباید تکرار شود.

از نظر مقام معظم رهبری، تعطیلی درس *اسفار* علامه طباطبایی و آن برخوردی که با ایشان شد، نتایج نامطلوبی داشت و نباید دوباره مشابه آن تکرار شود.



از نظر مقام معظم رهبری، تعطیلی درس اسفار علامه طباطبایی و آن برخوردی که با ایشان شد، نتایج نامطلوبی داشت و نباید دوباره مشابه آن تکرار شود.



۷. نتیجه مخالفت با تدریس فلسفه و اسفار این شد که:
الف) سطح تفکرات و معرفت فلسفی ما در جامعه و بین علمای دین محدود است.
ب) جا داشت امروز تعداد زیادی استاد درجه یک از شاگردان علامه در قم و دیگر شهرستان‌ها داشته باشیم که نداریم.
ج) باید جریان فلسفی که به وسیله علامه طباطبایی پایه‌گذاری شد، به شکل وسیعی گسترش می‌یافت که نشد.

فلسفه در جهان اسلام

۱۰۲

جایگاه علوم عقلی در جهان عرب معاصر

در ایـن مصاحبـه اسـتاد حـب‌الله چشـم‌انداز فلسـفه و سـیر آن در جهـان عـرب را بـه طـور خلاصـه ارائه کرده و مسـائلی چـون توجه نسـل جدید در جهـان عـرب به فلسـفه و مقوله عقل عربـی و تفاوت‌های کلامـی بین ایران و عرب‌هـا را بیـان کـرده اسـت. ایشـان جریان‌هـای جهـان عـرب و مسـائل مطرحشـان را توضیـح می‌دهـد و نقـاط ضعـف و قـوت آنها را برمی‌شـمرد. اسـتاد حـب‌الله در ادامـه بـه تفاوت‌هـای جریان فلسـفه در فرهنـگ عربی با ایـران و همچنیـن اختـلاف در روش‌هـای بحث اشـاره کرده اسـت. ایشـان در نهایـت، جریان‌هـای فکـری اهل‌سـنت را در برخـورد با مسـائل جدیدی چـون هرمنوتیـک، پلورالیـزم دینـی و ... نـام بـرده و دسـته‌بندی کـرده و نحـوه برخـورد ایـن جریان‌ها بـا این مسـائل را بیان کرده اسـت. حـب‌الله از جغرافیـای عربـی، مغـرب عربـی را منطقـه‌ای می‌دانـد که به جنبهٔ فلسـفیِ مطالعـات دینـی معاصر توجـه بیشـتری می‌کنند.

۱۰۶

فلسفه اسلامی معاصر

ایـن مقالـه بـه طـور کلـی بـه بررسـی تفکـرات عـام فلسـفی (اجتماعی و مذهبـی و ...) در جامعـه اسـلامی معاصـر و بـه طـور خـاص جهـان عـرب می‌پـردازد، ایـن گونـه کـه ابتـدا سـه واژه معاصـر، اسـلامی و فلسـفه را از نـگاه خـود تبییـن می‌کنـد و می‌گویـد واژه فلسـفه در عالـم اسـلام، معنـای دقیقـی نـدارد و تفکـرات مذهبـی و اندیشـه‌های سیاسـی و اجتماعـی و... را در بـر می‌گیـرد. نویسـنده سـپس در ادامـه بـه شـرایط و دلایـل تاریخـی ایجـاد فلسـفه معاصـر می‌پـردازد و بـرای تفکـر اسـلامی معاصـر (همـان فلسـفه معاصـر) سـه گرایـش عمـده اصلاحگـری دینـی، تفکر سیاسـی و اجتماعی و اندیشـه علمی سـکولار را بر-می‌شـمرد و هـر یـک را بـه همـراه سـیر تایخـی و افـراد مطـرح و گرایش‌هـای درونی‌شـان توضیـح می‌دهـد.





جایگاه علوم عقلی در جهان عرب معاصر

استاد حیدر حب‌الله*

اشاره

...بعد از شکست ۱۹۶۷م از اسرائیل، در جهان عرب، این احساس پدید آمد که نقطه ضعف وخللی در وضعیت عرب‌ها وجود دارد. پس از این تاریخ، بسیاری از جریان‌های فکری، در جهان عرب ظهور یافتند، و آثار خود را بر همه جوانب زندگی عربی بر جا نهادند. در دهه هشتاد مقوله «عقل عربی» ـ به صورت چشمگیری ـ به عنوان نقطه ضعف اصلی در جامعه عربی مطرح گردید. بدین معنا که عرب‌ها از امکانات مادی و انسانی فراوان برخوردارند، چنان که نقاط ضعف متعددی نیز دارند. به طور خلاصه، نقاط ضعفی که به چشم می‌خورد، نمودهای مختلف معضلی است که انسان عربی با آن دست به گریبان است؛ زیرا که بحران حکومت مسأله‌ای جدا از بحران خانواده نمی‌باشد. مشکل اصلی در این انباشت فرهنگی است که عقل جمعی را می‌سازد، و به روش خاص به تفکر می‌پردازد، ومسائل را فیصله می‌دهد. به این ساختار فکری عام، «عقل عربی» گفته می‌شود.....

---

* استاد حیدر حب‌الله، متولد لبنان، محقق و مدرس علوم حوزوی در حوزه علمیه قم است. از ایشان کتب و مقالات متعددی در زمینه تاریخ، اخلاق و معارف اسلامی به چاپ رسیده است.



از آغاز قرن نوزدهم میلادی، جهان عرب، شاهد یک روند عقل‌گرایی جدید شد که از رویارویی با غرب نشأت می‌گرفت.



لطفاً، تحلیلی از نفوذ جریان فلسفی در سرزمین های عربی را از اوایل اسلام تا عصر حاضر بیان کنید، و دلیل موفقیت و یا عدم موفقیت این جریان را تشریح نمایید.

استاد: نمی‌توان چشم‌انداز فلسفی جهان عرب را، در این مدت طولانی و در دو جمله کوتاه خلاصه کرد، ولی به بیان محورهای آن بسنده می کنم:

یکم: جهان عرب ـ همانند سایر کشورها ـ شاهد درگیری شدید، بین جریان‌های متن‌گرا، و جریان‌های فلسفی بود، و همان گونه که در جهان اسلام اتفاق می‌افتد، جریان‌های متن‌گرا (مقصود، جریان‌های سلفی نیست) سلطهٔ امور محوری و اساسی جامعه را در دست گرفتند. به همین دلیل، به فیلسوفان که در نقش گروهی سرکوب شده ظاهر شدند به اتهام خروج از دین، یا گمراه ساختن مسلمانان تجاوز کردند. این جریان تا عصر غزالی (متوفی ۵۰۵ م) عادی به نظر می‌رسید. اما از آن پس، رویارویی با آراء فلسفی، وارد مرحله‌ای پیشرفته‌تر گردید، به گونه‌ای که ابن رشد نیز، نتوانست از شدت آن بکاهد.

دوم: آخرین گام‌های مهم، برای ایجاد همبستگی میان عقل ونص توسط ابن رشد (فیلسوف) برداشته شد. ابن رشد سعی داشت، منابع شناخت را از نو سامان دهد، ونظریه تأویل معتزله را در سطحی بالاتر به ثمر نشاند. اما نقش او به نشر افکار ارسطو محدود گردید؛ آنچه که اروپائیان از آن بهره‌های فراوان بردند؛ زیرا که اروپا را بیش از پیش با آراء فلسفی آشنا ساخت. بدین سان، رنگ شرح بر کارهای او غالب شد، چنان که، برخی محققان او را بیش از آن که یک فیلسوف بدانند، یک شارح به حساب می‌آورند.

سوم: از آغاز قرن نوزدهم میلادی، جهان عرب، شاهد یک روند عقل‌گرایی جدید شد که از رویارویی با غرب نشأت می‌گرفت. اما، این روند فلسفی، به فلسفه وجودی منحصر نشد؛ بلکه، جنبه‌هایی دیگر از زندگی انسان را نیز در برگرفت.

به نظر شما، علت روی آوردن نسل جدید در جهان عرب به دانش فلسفه چیست؟

استاد: به طور معمول در هر دوره بیداری ـ که در تاریخ تمدن‌ها یا ملت‌ها به وجود می‌آید ـ تفکر فلسفی نیز ظهور می‌کند؛ زیرا که تفکر فلسفی، منظومه مفاهیم را از نو ترسیم می‌کند، تا با اجری اصلاحات اساسی در اندیشه جوامع، راه خیزش را برای آن‌ها هموار سازد. به عنوان نمونه، در تاریخ اروپا می‌بینیم که غرب ـ علیرغم پیشرفت صنعتی ـ زمانی به زندگی پیشرفته دست می‌یابد، که تفکر فلسفی در آن وارد مرحله نقد و سازمان‌دهی می‌گردد. به همین دلیل، تصور می‌کنم که روی آوردن به تفکر فلسفی در محیط عربی، به نیاز آن به بازسازی تصوری کلی از وجود وحیات باز می‌گردد، که به نوبه خود، می‌تواند، پیشرفتی کیفی را در رویارویی با شرایط جدید ایجاد کند. علاوه بر این، زبان فلسفی، تقریباً، بیش از سایر زبان‌ها در ایجاد رابطه عقلی میان ادیان و فرهنگ‌های مختلف نقش دارد، و به همین دلیل، توانایی بیش‌تری برای ایجاد ارتباط با فرهنگ وارداتی غرب دارد.

مقوله «عقل عربی» که در ادبیات کنونی برخی فلاسفه رواج یافته چیست؟ بیشتر توضیح دهید.

استاد: منظور از «عقل عربی»، مجموعه یا منظومه فکری است که در نتیجه تلاش‌های به هم پیوسته و هماهنگ عالمان و اندیشمندان، ایجاد شده است. مراد از عقل در این جا، مفهومی نیست که در قبال متن استفاده می‌شود. چنان که منظور از آن فلسفه یا مطالعات عقلی وجودشناسی نیست. بلکه، اشاره‌ای است به مجموعه دستاوردهای کلی عربی، که آگاهی عربی، شیوه تفکر عربی، و ساز و کار تعامل عربی با همه امور را تعیین می کند.

برای روشن‌تر شدن موضوع، به تحلیل انگیزه‌های پیدایش آن در مطالعات عربی جدید، از دیدگاه دکتر محمد عابد الجابری می‌پردازم.

بعد از شکست ۱۹۶۷م از اسرائیل، در جهان عرب، این احساس پدید آمد که نقطه ضعف وخللی در وضعیت عرب‌ها وجود دارد. پس از این تاریخ، بسیاری از جریان‌های فکری، در جهان عرب ظهور یافتند، و آثار خود را بر همه جوانب زندگی عربی بر جا نهادند. هر یک از این جریان‌ها تفسیر خاص خود را ـ از آنچه در سرزمین عربی اتفاق افتاده بود، ـ داشت. کسانی می‌گفتند: علت، کمبود امکانات، یا عدم پیشرفت صنعتی، یا ضعف مدیریت سیاسی، یا عقب ماندگی در زمینه تکنولوژی، یا ... است. در دهه هشتاد مقوله «عقل عربی» ـ به صورت چشمگیری ـ به عنوان نقطه ضعف اصلی در جامعه عربی مطرح گردید. بدین معنا که عرب‌ها از امکانات مادی و انسانی فراوان برخوردارند، چنان که نقاط ضعف متعددی نیز دارند. به طور خلاصه، نقاط ضعفی که به چشم می‌خورد، نمودهای مختلف معضلی است که انسان عربی با آن دست به گریبان است؛ زیرا که بحران حکومت مسأله‌ای جدا از بحران خانواده نمی‌باشد. مشکل اصلی در این انباشت فرهنگی است که عقل جمعی را می‌سازد، و به روش خاص به تفکر می‌پردازد، ومسائل را فیصله می‌دهد. به این ساختار فکری عام، «عقل عربی» گفته می‌شود، که عقلی جمعی بوده و عقلی فردی، خاص فردی معین نمی‌باشد. بحث این موضوع، بحثی وجود شناختی نیست؛ زیرا که آن را از زاویه مادی یا مجرد بودن، یا ارتباط با عقل فعّال بررسی نمی کنیم؛ بلکه، مطالعه‌ی معرفت‌شناسانه از آن به عمل می‌آوریم تا ساختارهای اندیشه را بازشناسیم؛ ساختارهایی که قوت و ضعفشان در زندگی سیاسی و اداری و اجتماعی آشکار می گردد.

گمان می‌کنم، ظهور این مقوله در مطالعات عربی جدید بسیار حائز اهمیت بود؛ زیرا که نو به بررسی کلیه انباشت‌های تاریخی پرداخت، و راه را برای نقد فرهنگ موروثی، به عنوان زیر بنای اندیشه عربی معاصر، هموار ساخت، و بدین ترتیب مطالعاتی درباره ابن رشد، غزالی، شافعی، و... شکل گرفت، که جریان‌های سنتی را به ویژه، در محیط سنی‌نشین برانگیخت و به نوبه خود دوره‌ای از کشمکش‌های فکری را به وجود آورد؛ آنچه با نصر حامد ابوزید، و دیگران اتفاق افتاد، از جمله نتایج آن بود.

رواج مباحث کلام جدید در جهان عرب به چه صورت است؟ از چه نظریه پردازانی تأثیر بیشتری پذیرفته است؟ وچقدر طرح این مباحث به نظر شما جدی است؟

استاد: شاید استفاده از اصطلاح «کلام جدید» در فضای عربی، همانند جو فرهنگی ایران غیر مأنوس باشد؛ زیرا از آن، بسیار کم استفاده می‌شود. حتی دکتر حسن حنفی در کتابش «من العقيدة إلى الثورة»، که بازسازی علم کلام، بر اساس مبانی جدید از دیدگاه او به حساب می‌آید، نیز از این اصطلاح بسیار کم استفاده کرده است. این اصطلاح، تنها درترجمه‌های فارسی به عربی، آن هم در محیط‌های شیعه‌نشین، به چشم می‌خورد. به همین دلیل، این اصطلاح در فضای عربی به درستی فهمیده نمی‌شود، همان گونه که در ایران چنین است.

با وجود این، نقد کلامی در فضای عربی حضوری فعال دارد. از رساله «التوحید» محمد عبده (متوفی۱۹۰۵ م) که در آن ـ و در دیگر تألیفاتش ـ از تفکر معتزله جانبداری کرد، به ویژه در موضوع قضا وقدر که به مسائل قیام و عملکرد ارتباط دارد، در این راستا، مطالعات بی‌شماری در جهان عرب تمرکز یافت. این جریان، سرانجام به ظهور افرادی انجامید که بعدها با نام «معتزلی‌های جدید» شناخته شدند، که به عقل نقش بیشتری در تفسیر دین دادند، و ـ با روش های جدید ـ از ساز وکارهای تأویل استفاده کردند، تا سرانجام مشرب‌های جدیدی پدید آمد.

اما، در مورد جدی بودن این کار، اگر منظور از جدیت، کارهای عمیق باشد، گمان می‌کنم، محققان عرب به بررسی موضوع‌های حساسی در این زمینه پرداخته‌اند؛ زیرا، مطالعه گرایش‌های صوفی، فلسفی و عرفانی بسیار حائز اهمیت بود، هرچند به روش خاص آن‌ها صورت گرفت. همچنین تصور می‌کنم که محمد عبده، رشید رضا، سید قطب، نصر حامد ابو زید، الجابری، حنفی، أرکون، و دیگران دراین زمینه مشارکت قابل ملاحظه‌ای داشتند، که جای مطالعه دارد.



نظر شـما دربـاره تأثیرات علمی و ملمـوس طرح این مباحـث در محافل علمی و آکادمیـک جهـان عرب چیسـت؟ مخالفـان و موافقـان این نظریـات کدامند، و چگونـه واکنش نشـان می‌دهند؟

اسـتاد: مقـولات علـم کلام جدید آن گونه کـه وارد محیط ایرانی شـده‌اند، بـه فضای عربی راه نیافته‌انـد. محققـان ایرانـی، دربـاره این مقولات مطالعه فلسـفی عمیقی کرده‌انـد، در حالی کـه در فضـای عربـی، ارزش‌ها ونتایـج آن‌ها به طور عموم زیر بنای اندیشـه تلقـی گردیده‌اند. مثـلاً، شـاید در جهـان عـرب هیچ بحـث و جدلی دربـاره نظریاتـی، همچون قبض و بسـط، کثرت‌گرایـی دینـی بـه معنـی فلسـفی آن، و قرائت‌هـای متعـدد وجود نداشـته باشـند، بلکه، افـرادی آن‌هـا را بـه عنـوان پدیده‌هـای مسـتقل در شـیوه‌های اندیشـیدن فـرض کرده‌اند، برخـلافِ محیـط ایرانی کـه به مطالعه مفصـل و تأمل زیـاد در آن‌ها می‌پـردازد.

طبیعتـاً، منظـور ایـن نیسـت که بیـن جریان‌های اندیشـه عربی، دربـاره این مسـائل اختلاف نظری وجود ندارد، بلکه، می‌خواهم این نکته را روشـن سـازم که این مسـائل، آن گونه که در ایـران مشـاهده می‌شـود، در کانون توجـه و پژوهش قـرار نگرفته‌اند. عرب‌هـا در موضوع‌های معرفتـی، بـه مسـائل قرآنـی و بحث‌هایی که پیرامـون قرآن انجام شـده، همچنین به سـنت پیامبـر و بحث‌هـای جانبـی آن پرداخته‌انـد. چنـان کـه موضوعاتـی چـون اجمـاع، و عدالـت صحابـه را بررسـی کرده‌انـد، و باب بحث‌های تغییر قرائت فقهی را گشـوده‌اند، همانند: مقاصد الشـریعه علال الفاسـی و طاهر بن عاشـور و... . همچنین به پژوهش در نظریه زبان‌شناسـی، فوق‌العـاده توجـه شـده اسـت، به گونـه‌ای که گروهی، همچـون، نصر حامد ابوزیـد، آن را بر قـرآن پیـاده کرده‌اند به مطالعه مردم‌شناسـی نیز همت گماشـته‌اند؛ که از جملـه آن می‌توانیم آثـار «محمـد أرکـون» را نـام ببریم. افـرادی مانند دکتر محمد شـحرور، حتی ریاضیـات را به شـیوه‌ای علمـی بـرای ترسـیم تصوراتی حول فهـم متن دینی بـه کار برده‌اند. چنان که سـید محمـود القمنـی مطالعاتـی درباره جنبـه اسـطوره‌ای ـ آن گونه کـه نامیده می‌شـود ـ در دین، ورابطه دین واسـطوره ارائه داده اسـت.

بـه ایـن ترتیـب می‌بینیـم، مهم‌تریـن افرادی کـه به مسـائل علـم کلام پرداخته‌انـد، از جمله حسـن حنفـی، به تازگـی به بازسـازی چارچـوب علم اصـول فقـه پرداخته‌اند.

مسـائلی کـه امـروزه، بسـیار مهم جلوه می‌کنند، بـا آنچه، در دهه پنجاه تا هشـتاد میـلادی از اهمیـت برخوردار بودنـد، متفاوتند؛ زیرا، بـه دلیل حضور جریان‌های مارکسیسـتی وجدال‌های فلسـفی آن‌هـا، محققـان عرب، بـه بحث‌های فلسـفی کانت، مارکـس، انگلس و فیلسـوفان دیگـر، بیـش از دوره‌هـای اخیـر توجه داشـتند و مسـأله ایدئولـوژی، بـه دلیل رابطـه‌ای که با مارکسیسـم داشـت، (بـا تمام جزئیاتـش) در بحث‌های فلسـفی عربـی حاضر بود.

اکنـون، بایـد، به مسـأله‌ای مهم اشـاره کنیـم و آن در کانون توجه قـرار گرفتن مطالعات دینی اسـت کـه به شـکل چشـم‌گیر از سـوی جریان غیر اسـلام گـرا ـ به معنـی متـداول امروزی آن ـ بـدان توجه شـده اسـت. از جمله کسـانی که به ایـن مطالعـات روی آورده‌اند: علی حرب، عبد الله العروی، محمد عابد الجابری، هشـام جعیط، عبد المجید الشـرفی می‌باشـند. گویا این امر نقش به سـزایی در پیشـرفت مطالعات نقدی داشـته اسـت، به ویژه که متخصصان زبان، ادب، شـعر عربـی و زبان‌شناسـی، در آن، حضـور قابـل ملاحظه‌ای داشـته‌اند. موضوع زبان، موضوعـی اساسـی اسـت و مطالعـات عربی معاصـر دربارهٔ دین، بـه جنبه زبانی برای بررسـی متـن دینـی و تحلیل و تجزیه ریشـه‌ها و سـاختار آن، اهمیتی فـراوان می‌دهند.

در مقابـل، گروهـی هسـتند که همه یا بیشـتر ایـن قرائت‌ها را از اندیشـه دینـی نمی‌پذیرند و نقدهایـی بـر آن‌هـا نوشـته‌اند، همچنیـن، فتاوا و احکامـی مبنی بر ارتـداد و کفر نیـز بر برخی از آن‌هـا صـادر شـده اسـت. افـراط برخی افـراد در محکـوم کردن طـرف دیگر، شـکاف‌های اندیشـه‌ای میـان آن‌هـا را عمیق‌تر سـاخته، و اختلاف دیدگاه‌ها را بیشـتربیش‌تر نموده اسـت.

نظـر شـما دربـاره نقاط قـوت و ضعف این نظریات چیسـت؟ چـه انحرافاتی از جانـب برخـی از ایـن دیدگاه ها جهـان عرب را تهدیـد می کند؟

استاد: از نقاط قوت، می‌توانیم موارد زیر را نام ببریم:

الـف) دور بـودن ایـن نظریـات از مسـائل انتزاعـی، بـه طوری که بـه آن‌ها طبیعتـی کاربردی می‌دهـد، کـه بیـش از هر چیـز، به نیازهای مـردم می‌پـردازد. به همین دلیل، بـه منابع اجتهاد دینـی و مسـائل شـریعت و امـوری که بـه آن مربوط می‌گردنـد، بیشِ از فلسـفه، عرفان علوم انسـانی و موضوعـات دیگـر (زن وآزادی و...) توجـه شـده اسـت. مثلاً، در نوشـته‌های کلامی حسـن حنفـی بـه ویـژه، مقدمـه کتاب «مـن العقیـدة إلی الثورة»، تبدیـل این علـم کلام به علمـی مفیـد در زندگـی عملـی انسـان، از دغدغه‌هـای مهم به شـمار می‌آیـد، تا بـه راه‌حلی بـرای مشـکلات امروزیـن انسـان عربـی، چه در زمینه سیاسـت یـا امنیت و یا اقتصاد دسـت یابـد. ایـن تلاش‌هـا نمونه آشـکاری اسـت از نحـوه پرداختـن بسـیاری از محققـان عرب به موضوع‌هـای نظـری انتزاعی.

ب) اهتمـام روزافـزون به مطالعات تاریخ اندیشـه، در بازسـازی تصویر فرهنگ موروثی نقشـی مثبت ایفـا می‌نماید.

ج) نکتـه مثبـت دیگر که بسـیار مهم اسـت، اهتمـام، به آخرین دسـتاوردهای مطالعـات زبان شناسـی و هرمنوتیکـی، در کلیه زمینه‌هـای قدیم و جدید آن می‌باشـد.

د) پیگیـری فعـال دسـتاوردهای شرق‌شناسـان وطرح‌های نقدی آنـان نیز، در ایجـاد دیدی باز به مسـائل مهم و بنیادی نقش مهم داشـته اسـت.

در راستی پیگیری دستاوردهای دیگران، شاهدیم که در محیط عربی و میان شیعیان در درجه اول، سـپس در محیـط سـنی به مطالعات ایرانی توجه می‌شـود. از این رو، درجـه‌ای از توجه به اندیشـه ایرانی را در مغرب، لبنان و برخی کشـورهای حاشـیه خلیج‌فارسـی مشـاهده می‌کنیم. همچنیـن حرکـت فعال ترجمـه را نیز می‌یابیم، کـه در ایـران نظیر آن یافت نمی‌شـود. بدین جهـت اندیشـمندان ایرانـی را بـه توجـه جدی به ایـن موضـوع و ترجمهٔ دسـتاوردهای متنوع عربـی، بـرای پربارتر کردن چشـم انـداز فرهنگی ایران دعـوت می‌کنم.

اما برخی نقاط ضعف عبارتند از:

یـک. وام گرفتـن برخـی مفاهیـم از غـرب، به گونـه‌ای که سـاختار منظومـه معرفتی مفاهیم



امتداد فلسفه اسلامی در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی(۲)

«می‌توان در همین مبانی موجود فلسفی ما، نقاط مهمی را پیدا کرد که اینها چنانچه گسترش داده بشود و تعمیق بشود، جریان‌های بسیار فیاضی را در خارج از محیط ذهنیت به وجود می‌آورد [و] تکلیف جامعه را... تکلیفِ حکومت را... تکلیف اقتصاد را معیّن می‌کند. بگردید دنبال اینها. اینها را مشخص بکنید [و] روی آنها کار کنید؛ آن‌وقت یک دستگاه فلسفی درست کنید».

«از وحدت وجود، از بسیطُ الحَقیقَةِ کُلُّ الأشْیاءِ ... [از] همین مبانی ملاصدرا که هست... از بسیاری از اینها می‌شود یک دستگاه فلسفیِ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی درست کرد؛ فضلاً از آن فلسفه‌های مُضاف... [مانند] فلسفه اخلاق، فلسفه اقتصاد... بنابراین این یکی از کارهای اساسی است که این کار را هم، هیچ‌کس غیر از شماها نمی‌تواند بکند».

غربی را به شکلی نادرست به کار می‌گیرد. این مسأله‌ای است که بیش از یک منتقد، از قبیل دکتر جرج طرابیشی بر طرح محمد عابد الجابری در نقد عقل عربی وارد کرده‌اند.
دو. نبود مطالعات فلسفی وکلامی ریشه‌ای درباره مقولاتی که صدرنشین فرهنگ عربی گردیده‌اند، بدون آنکه بر بنیادی فلسفی در عرصه اسلامی استوار باشند.
سه. افراط در نقد فرهنگ موروثی، به گونه‌ای که قرائت‌های غیر واقع‌بینانه‌ای از آن به عمل می‌آیند. گاهی، این افراط به دلیل کشمکش سیاسی ـ اجتماعی میان جریان‌های جهان عرب به وجود می‌آید. این وضعیت، گروه ناقد را برآن می‌دارد که برای مخدوش نمودن مشروعیت طرف مقابل استفاده نمایند.
لازم است، فضای اجتماعی ـ سیاسی جهان عرب (سنی) را به دقت مورد مطالعه قرار دهیم؛ زیرا، جنبش نقد فکری با امواجی از ترور و احکام قضایی در سه دهه گذشته مواجه بوده است و این امری است که بر حجم مشکلات افزوده است. علاوه براین، سرکوب فجیعی که برخی حکومت‌های عربی ضد جریان‌های اسلامی وچپ‌گرا اعمال کردند، آثار خود را بر مناقشه‌های فکری بر جای گذاشته، به گونه‌ای که موضوع حکومت، از مهم‌ترین مسائل اندیشه عربی معاصر گردیده و این مهم، در آثار اندیشمندانی چون برهان غلیون، رضوان السید و دیگران کاملاً آشکار است.

به نظر حضرت عالی، تفاوت جریان فلسفی حاکم بر فرهنگ ایرانی وفرهنگ عربی چه در قرون پیشین وچه در عصر حاضر چیست؟

استاد: در عصر حاضر میان چشم‌انداز عربی و ایرانی تفاوت‌هایی وجود دارد:
یکم. مدتی طولانی است که محققان عرب به مطالعات معرفت‌شناسی بیش‌تر اهمیت داده‌اند و توجه خود را به منابع معرفت دینی و بازشناسی ارزش آن‌ها معطوف داشته‌اند تا ارزش شناختی آن‌ها را شناسایی کنند. این مسأله در مقوله «عقل عربی» که بیش از یک دهه محققان عرب را به خود مشغول کرده است، به اوج خود رسید. اما در فضای ایران، فلسفه وجودشناسی از دیرباز تا به امروز حاکم است. در حالی که اندیشه عربی جز برای رسیدن به تفسیری معرفت‌شناسانه به آن نمی‌پردازد. در دهه نود میلادی، ایران شاهد طرح گسترده‌تر مسائل معرفت‌شناسی به واسطه تألیفات دکتر عبدالکریم سروش، و منتقدان وی بود و امروزه، شاهد حضور چشمگیر اینگونه مطالعات می‌باشیم.
دوم. روش‌های بحث منطقی فلسفی عقلی، بر مطالعات نوین کلامی در ایران ـ غالباً ـ سایه افکنده است. در حالی که چنین روش‌هایی در جهان عرب مشاهده نمی‌شوند. به عبارتی دیگر، روشنفکران عرب، دیگر با این روش به مسائل نمی‌پردازند، بلکه، تمایل دارند، روش نقد تاریخی، یا روش عملگری نفعی را به کار برند.
سوم. محققان عرب، به آثار دینی غربی که از رنگی وجودشناسانه یا عرفانی برخوردارند، عنایت نورزیدند. برخلاف محققان ایرانی که تجربه عرفانی غرب برایشان، بسیار مهم جلوه کرد. و اندیشه های ولتر استیس، رودولف اتو، بلانتینگا، جان هیک و... را با دقت بسیار مطالعه نمودند. به عبارتی دیگر، متخصصان مسائل دینی در غرب در مقایسه با شرق‌شناسان منتقد اندیشه دینی یا اسلامی، حضور گسترده‌تری در فرهنگ معاصر ایرانی داشته‌اند. وضعیت جهان عرب از این حیث به عکس ایران است؛ زیرا، به شرق‌شناسان بیش از هر گروه دیگر توجه می شد. میل شدید به عرفان و تصوف، در فرهنگ و ادبیات ایرانی نقشی مهم ایفا کرد، در حالی که این میل در محیط عربی کم‌رنگ‌تر بود.

برخورد حوزه‌های دینی اهل سنت، با طرح مباحث کلام جدید، مانند هرمنوتیک، پلورالیزم دینی، تعدد قرائت‌های دینی و ... چگونه بوده است ؟

استاد: در فضای سنی، گروه‌هایی متعدد حضور دارند که هر یک از آنان موضع‌گیری خاص خود را دارند:
گروه یکم: کسانی هستند که مطرح کردن مسائل جدید علمی را به صورت قاطع رد می‌کنند. جریان سنتی، نماینده این گروه است که برخی جنبش‌های دینی در کشورهای خلیج فارس از آن پشتیبانی می‌کنند. این گروه، پاره‌ای از این اندیشه‌ها را کفر و گمراهی می‌دانند، و پرداختن به آن‌ها را حرام می‌شمارد و ـ تا حدی که در توان دارد ـ بحث درباره آن‌ها را منع می‌کند. گفتنی است: این گروه، به واسطه امکاناتی که در اختیار دارند، در صدور برخی احکام قضایی ضد روشنفکران کشورهای عربی، همچون مصر، نقش فعال داشته و توانسته‌اند در مکان‌های متعددی از نهاد دینی اهل سنت نفوذ کنند.
گروه دوم: کسانی همچون دکتر محمد عماره در مصر که تمایلات اعتزالی معتدلی دارند. این گروه، در دهه‌های گذشته، جزئی از نهضت انتقادی، و احیاگرانه بود، ودر راستای ترویج اندیشه‌های اصلاحگران دینی، همچون محمد عبده، رشید رضا، محمود شلتوت و عبد الرحمن کواکبی، فعالیت داشت. اما بعدها احساس نمود که مطالعات جدید راه افراط در پیش گرفته است؛ زیرا، افرادی بسیار در جهان عرب، برخی از سران جنبش انتقادی اندیشه دینی جدید را مارکسیست، یا سوسیالیست‌های گذشته می‌دانند که بعد از مرگ جنبش‌های کلاسیکی چپ در جهان عرب، (به روش خود) وارد اندیشه دینی شدند. به همین دلیل، میان انتقاد اسلامی، و انتقادی که این گروه ارائه می‌دهند، تمیز قائلند. همچنین، ارتباط برخی افراد جریان انتقادی جدید، همچون عبدالله عروی، با حکومت، باعث گردیده است که با احتیاط بیش‌تری با آنان رفتار شود.
گروه سوم: گروهی هستند که انگیزه‌هایی ملی (نه دینی) دارند، همچون جرج طرابیشی، که در نقدش بر طرح الجابری، اظهار داشت: «الجابری برخوردی شایسته با عقل عربی نداشته است». به همین دلیل، نقد طرابیشی علیرغم مسیحی بودنش از قوی‌ترین نقدها به حساب آمد، که غوغایی بسیار در جهان عرب به راه انداخت. از این رو، آنان، برخی جوانب جنبش انتقادی را تلاشی برای کنار نهادن پروژه ملی عربی، ومشخصاً طرح جمال عبد الناصر، می‌دانستند.
گروه چهارم: کسانی هستند که تمایلاتی دینی با رنگی صوفی ـ عقلانی داشتند، همچون دکتر طه عبدالرحمن. برخی واکنش‌های این گروه، بسیار عمیق بود، به ویژه که در کشور مغرب عربی پا گرفته است، که به وجه فلسفی در پرداختن به مناقشه‌ها معروف است.

این مباحث، در چه کشورها و مناطقی، بیش‌تر ومؤثرتر مطرح شده‌اند؟ و دلیل آن چیست؟

استاد: مشهور است، مغرب عربی (شمال افریقا)، به جنبه فلسفی مطالعات دینی معاصر توجه عمیق‌تر دارند. به همین دلیل، مؤلفان مغربی، بافتی پیچیده از معضلات ارائه می‌دهند. مغربی‌ها به طور عموم، با فرهنگ فرانسه و فلسفه‌های اروپایی، بسیار درآمیخته‌اند. از این رو، روشی فلسفی در برخورد با پدیده‌ها و مقولات مختلف دارند. حتی، آنگاه که به هرمنوتیک و مطالعات زبان‌شناسی می‌پردازند، این امر به خوبی آشکار می‌گردد. می‌توان گفت: مغرب عربی، خود را پرچمدار جریان انتقادی و عقلی جدید به حساب می‌آورد. این «خود برتربینی» باعث شده است که آنان، شخصیت‌های مغربی (مغرب عربی به شکل عام)، همچون ابن رشد، طاهر بن عاشور، علال الفاسی، ابن بادیس، و... را سمبل‌های این جریان معرفی کنند، و طرح‌های شرق عربی را مورد انتقاد قرار دهند.
همین مسأله، انتقاد گروهی دیگر، همچون حسن حنفی، را در مصر، سوریه و... برانگیخته و تقسیم منطقه‌ای در سرزمین عربی را مردود اعلام کردند.
در میان شیعیان عرب نیز، به فلسفه و کلام جدید، توجهی آشکار می‌بینیم، به ویژه معتقدم: به خاطر پیگیری آخرین ترجمه‌های اخبار فرهنگی ایران، (دهۀ هشتاد قرن بیستم) در محیط عربی شیعی جدید، آثار قابل اعتنا و غیرقابل انکاری به وجود آمده‌اند.

منبع:
www.hawzah.net
مجله:پژوهه–خرداد و تیر ۱۳۸۵، شماره ۱۸





فلسفه اسلامی معاصر

حسن حنفی / ترجمه دکتر موسی ملایری*

اشاره

....هجوم فرانسه به مصر که به رهبری ناپلئون بناپارت صورت گرفت نخستین شُک فرهنگی بود. اندیشورانی که ارتش را همراهی می‌کردند به تأسیس «مؤسسه» و انتشار روزنامه اقدام کردند، امکانات چاپ به عربی و فرانسه فراهم شد، اطلاعات گردآوری شد و گزارش اوضاع مصر به نگارش درآمد. چهره‌ای از دنیای جدید رخ نموده بود و همچون آینه‌ای بود که هرکس خود را درآن نظر می‌کرد. مبلغین مسیحی مخصوصاً در سوریه و لبنان به تأسیس مدارس و دانشکده‌های جدید پرداختند، هم چنان که از تشکیل انجمن‌های علمی و ادبی غافل نبودند. ازسوی دیگر حرکت شرق‌شناسی به چاپ متون کلاسیک و مطالعه‌ی تاریخ جهان اسلام کمک کرد. مدارس جدیدی تأسیس شد، دانشجویانی به منظور فراگیری علوم جدید به اروپا اعزام شدند، بسیاری از نویسندگان از اروپا دیدن کردند و گزارش سفرهای خویش را نوشتند....

---

* دکتر موسی ملایری استادیار گروه فلسفه دانشگاه اسلامی واحد تهران مرکز است.

دکتر حسن حنفی، متفکر معاصر مصری، دارای دکترای فلسفه از دانشگاه سوربون فرانسه است. شهرت این دانشمند عرب به دو دلیل است: ۱. تأسیس جریان چپ اسلامی در مصر ۲. ارائه نظریه التجدید و التراث(بازسازی و میراث). مجموعه آثار این متفکر در سه حوزه تألیف یافته است: ۱. حوزه بازسازی یا تجدد در میراث اسلامی ۲. غرب‌شناسی ۳. بازشناسی مسائل مربوط به واقعیت معاصر مسلمانان.

نویسـنده در این مقاله نخسـت گرایش‌های مطرح در فلسـفه معاصـر در جهـان عـرب را مـورد بررسـی قـرارداده سـپس به معرفـی مهمتریـن پروژه‌های تحقیقاتـی این قلمـرو پرداخته است.

تاریخ،جغرافیا،موقعیت و گرایش‌ها.

برای گفتگو پیـــرامون فلسـفه اسلامی معاصر، نخست بایـــد در باب ســـه واژه معاصر، اسلامی و فلسفـــه سخن بگوئیـم. بیـــن دانشـمندان درخصوص این که تعبیر «معاصر» دقیقـاً شـامل چه دوره‌ای می‌شـود وحدت‌نظر نیست و آشکار نیست کـه آیـا قرن نوزدهم را نیز دربرمی‌گیرد، یـا بـا نظـر به این که به احتمال زیاد فلسـفه قرن نوزدهم را بایـــد فلسـفه مدرن اسـلامی بدانیـم، تعبیـر «معاصـر» فقط شـامل فلسـفه قرن بیسـتم می‌شـود؟ برخی از دانشـمندان نیـز برآنند کـه تفاوت بـارزی بین «معاصـر» و «مدرن» وجـود ندارد؛ چراکـه این دو واژه بـه درسـتی بصـورت هم معنـی بکار می‌رونـد. به هرحال این دو اصطلاح از زمان نخسـتین ارتباط عقلی جهان اسـلام بـا غـرب رواج یافته‌انـد، ارتباطـی که در مصر با اندیشـمندی چون الطهطاوی (۱۸۰۱– ۷۳) و در هند بـا احمدخان (۱۸۱۷– ۹۸) آغاز گردید.

واژه «اسـلامی» نیـز بـر غالـبِ محصـولات عقلـی در عالم اسـلام اطـلاق می‌شـود و قطعـاً عام‌تـر و دقیق‌تـر از واژه‌یِ «عربـی» در تعبیـر «فلسـفه عربی معاصر» اسـت که غالبـاً درجهـان عرب و بین مستشـرقین بکار مـی‌رود. درمواردی نیز دو اصطلاح «عربی» و«اسـلامی» به جای یکدیگر اسـتعمال می‌شـوند. در ایـن صـورت «عربـی» نـه تنهـا بـر جغرافیـای عالـم اسـلام بلکـه بر یک زبـان دلالـت دارد. آری بسـیاری از نوشتـــه‌ها در عالم اسـلام امـروزه به زبان عربی اسـت اگرچه بخشـی نیز به انگلیسی، فرانسـه، فارسـی، اردو و دیگر زبان‌ها نوشته می‌شود. آنچـــه امروزه جهان اسلامی معاصر می‌نامیم، روزگاری موجودیت سیاسـی واحدی داشـت، یعنی امپراطوری عثمانـی و ایالت‌هـای نیمـه مسـتقلی کـه امروزه کشـورهای مسلمان یـا عرب خوانده می‌شوند.

بعضـی از مناطـق بـه دلایـل جغرافیایی و تاریخی فعال‌تـر از سـایر نقـاط بودنـد. مصـر، سـوریه، ترکیـه و هنـــد در تولید محصولات عقلـی پرثمرتر از بقیه عالم اسـلام بوده‌اند. در این میان نخستین شُـک فرهنگی را مصر، بواسطه هجوم فرانسه (۱۷۹۸– ۱۸۰۱) متحمل شـد. ایـــن ماجرا قبل از مسـتـــعمره سـازی الجزایر توسـط فرانسـه درسـال ۱۸۳۰ و تصرف عدن توسـط انگلیـس در۱۹۳۹ رخ داد، سـوریه بواسـطه مبلغیـن مسـیحی و مسـیحیان آن کشـور با فرهنگ غربـی در ارتباط مسـتقیم بـود. ترکیـه نیز کـه پایتخت جهـان اسـلام و مرکز خلافتِ[عثمانی] بود تحت تأثیر ارتباط مسـتقیم با غرب مایل بـود کَه از اسـتیلای امپراطـوری عثمانی صرف‌نظـر کند و به مـدد ترکان جـوان، غـرب را به عنوان الگوی تجـدد برگزیند. هریک از این چهار مرکز شـامل مناطق گسـترده‌ای می‌شـد: مصر، شـمال آفریقا را در برمی‌گرفت، سـوریه، لبنـان و اردن را شـامل می‌شد، ترکیه تا پهنای شـمال عراق و آسیای مرکزی گسـترش داشـت و هنـد از سـوی غـرب، ایـران، پاکسـتان و افغانسـتان و از سـوی شـرق، مالـزی، اندونـزی و فیلیپین را در برمی‌گرفـت. بی‌شـک مصـر مرکـز خلاقیت‌هـای عقلی مسـلمانان بـوده و در قلـب جهـان اسـلام جای داشـت. مصر شـاید بـا حکومـت و فرمانروایـی محمدعلـی، وارث طبیعـی امپراطوری عثمانی بود. بیشـتر اندیشـمندان سـوریه نیز وقتی به شـهرت رسـیدند که به مصر مهاجرت کردند، برای سـودان مصر همانند دروازه‌ای شـمالی بسـوی غرب و بسـوی تجدد بود. اصلاح‌گری اسـلامی نخست در مصـــر ظهورکرد و از آن جا بـــه شـرق عالم اسـلام یـــعنی مالزی و اندونزی گسترش یافت. مصر در دوره فرمانروایی محمدعلی بـرای تمـام شمال آفریقا و آسیا و حـتّی بـرای ژاپن تـا دوره میجی الگوی تجـدد بـــه حسـاب می‌آمد. ویژگی‌هایی چـون وحدت قومـی، پیوند اجتماعـی، قـدرت مرکـزی، میـراث تاریخی و تعلیـم و تربیت مذهبی، مصر را به مثابـــه مهد فلسـفه اسلامی معاصر مطرح می کند.

واژه «فلسـفه» در عالم اسـلام معنی دقیقی ندارد. ایـن واژه نه بر روش خاصی دلالت دارد، و نه مبین سیسـتم ویژه‌ای اسـت. ایـن واژه بـا گسـتره‌ی وسـیع معنایـی خـود حتّـی اصلاحات مذهبـی، اندیشـه‌های سیاسـی اجتماعـی و تفکـرات علمـی سـکولار را دربرمی‌گیـرد. لـــذا واژه «تفکر» برای این گسـتره معنایی مناسـب‌تر از «فلسفه» اسـت. در برخی از دانشگاه‌های عـرب واژه «تفکـر» را بـرای ایـن گونه مباحث بـکار می‌برند و معتقدنـد کـه واژه «فلسـفه» از دقـت نظری کافـی برخودار نیست و از این جهت حتّی به نحوی با رسائـــل مونتنی (قرن ۱۶) و نیز با نوشـته‌های عمومی دوره روشن‌اندیشـی فرانسـه شـباهت دارد. هنوز هم فلسـفه اسـلامی معاصر به مثابه یک نظـام ظهـور نکرده اسـت، زیرا تا به امروز باز هم سـنت اسـت که نقش معرفت‌شناسـی، خداشناسی و ارزش‌شناسـی را بازی می‌کند. سـه قضیه فلسـفی: خـدا وجـود دارد، جهـان مخلوق اوسـت و نفـس جاودانـه اسـت، هنوز هـم اصولـی بی‌چون و چـرا تلقـی می‌شـوند. هنوز یـک پیونـد معرفت‌شناسـی بین گذشـته و حال پدید نیامده اسـت تـــا به فلسـفه‌ای آزاد شـبیه آنچـه در دوره رنسـانس غـرب پدیـد آمـد، مجال رشـد دهد.

بـه هرحـال شـرایط تاریخـی به تولد فلسـفه معاصراسـلامی منجـر شـد. هجوم فرانسـه بـه مصر که بـه رهبـری ناپلئون بناپـارت صـورت گرفـت نخسـتین شُـک فرهنگـی بـود. اندیشـورانی کـه ارتـش را همراهـی می‌کردنـد بـه تأسـیس «مؤسسـه» و انتشـار روزنامـه اقـدام کردند، امکانـات چاپ به عربی و فرانسـه فراهم شـد، اطلاعات گردآوری شـد و گزارش اوضـاع مصـر به نـگارش درآمد. چهـره‌ای از دنیـای جدید رخ نمـوده بـود و همچـون آینـه‌ای بود که هرٍکـس خـود را درآن نظر می‌کرد. مبلغین مسیحی مـــخصوصاً در سوریـــه و لبنان بـــه تأسـیس مـدارس و دانشکده‌هـــای جدیـد پرداختند، هم چنـان که از تشـکیل انجمن‌های علمی و ادبـی غافل نبودند. ازسـوی دیگر حرکت شرق‌شناسـی به چاپ متون کلاسـیک و مطالعـه‌ی تاریخ جهان اسـلام کمک کرد. مـدارس جدیدی تأسـیس شـد، دانشـجویانی به منظـور فراگیری علـوم جدید بـه اروپـا اعـزام شـدند، بسـیاری از نویسـندگان از اروپـا دیدن کردند و گزارش سـفرهای خویـــش را نوشـتند. صنعت چاپ توسـعه یـــافت و فرصت‌هایـی را بـــرای انتشـار ایده‌هـای نـو و توسـعه فرهنگـی پدیـد آورد. ترجمـه از زبان‌هـای غربی بـه عربی بـرای مسـلمانان و اعـراب فرصت آشـنایی با تفکر جدیـد را فراهـم کـرد طبقه‌بندی متفکرین مسـلمان معاصر دشـوار اسـت. احمدامیـن منتخبـی از آن‌ها را فقـط به ترتیب تاریخـی لیسـت کرده اسـت. جرجی زیـدان آن‌ها را براسـاس حرفـه بـه: خانواده سـلطنتی، شـاهان و شـاهزادگان، ژنرال‌ها، وزرا، اقتصاددانـان، تاجـران، قدیسـان، پیشـگامان حرکـت علمـی، روزنامه‌نگاران و ادیبـــان دسـته‌بندی می کنـد. در این جـا طیف تقسـیم‌بندی بسیارگسـترده اسـت و همه مشـاهیر را دربرمی‌گیـرد. م.م.موسـی متفکریـن را بـه شـش گـروه: متفکریـن لیبـرال و رادیـکال، اصلاح‌طلبـانِ حامـی وحـدت عثمانـی، واپس‌گرایان حامـی وحدت عثمانیَ، اصـلاح طلبانِ مدافع اتحاد عربی و اتحاد اسـلامی، ناسیونالیسـت‌های عربَ، و درنهایـت اصلاح‌طلبـان حامیٍ تجزیه عثمانی تقسـیم کرده اسـت. در این طبقه‌بندی غالبـــاً گرایش‌های متفکرین نیز به: اتحـاد عربی، اتحاد اسـلامی، ناسیونالیسـم عرب، لیبرالیسـم، اصلاح‌طلبی و رادیکالیسم آشکار شده اسـت.(ا . المحافظ)۱ در تقسـیم‌بندی دیگری چهارگرایش: مذهبی، سیاسی، اجتماعی و علمی را مبنا قرار می‌دهد(ح . شرابـــی)۲ در طبقه‌بندی دیگر عمده دانشـمندان را درسـه گروه: پیشگامان ادبیات، پیشگامان فرهنـگ و تعلیم و تربیت و پیشـگامان تفکرعلمی سکـــولار قـرار داده اسـت. و(م.ج.الانصـاری) در آخـــرین تقسـیم‌بندی سعی می کند بیـــن سه گروه: سنت‌گرایان یـا محافظه کاران، تجـددخواهان یـا غـرب‌گرایـان و قـائلین بـه وحدت عـقایـد، تمایـز قائل شـود. به هرصورت در تفکراسـلامی معاصر سـه گرایـش عمـده وجـود دارد: اصلاح‌گری دینی، تفکر سیاسـی اجتماعی و اندیشـه‌ی علمی سـکولار. گرایش اول کارخویش را بـا مذهـب آغاز می‌کند، دومی با حکومت و سـومین گرایش بـا علـم. بدین ترتیب متفکرین در سـه جبهه‌ی: سـنت کهن اسـلامی، سـنت جدیـد غربـی و واقعیت‌هـای کنونـی جهان اسـلام و عـرب، کـه جایگاه تقابل این دو سـنت اسـت، صف کشیده‌اند.

احیاگران دینی از سـنت بازسازی شـده اسلامی دفاع می‌کنند، اگرچه دسـتاوردهای علمی غرب همچون: آزادی، دموکراسی، عدالت اجتماعی و پیشـرفت علمـی‌اش را می‌پذیرنـد؛ درعین حـال بنیادهـای متافیزیکی فرهنگ غربی مثل ماتریالیسـم و الحـاد را مـورد نقـد قرار می‌دهند. ازسـوی دیگـر، تفکر علمی



سکولار، سنتِ راکد و متحجر را نقد کرده و از سنت غربی به عنوان الگوی مدرنیسم دفاع می‌کند. و امّا سومین گرایش، یعنی لیبرالیسم سیاسی اجتماعی، درقبال فرهنگ، موضعی بینابین و التقاطی دارد به فرهنگ غربی و فرهنگ اسلامی، توأمان عنایت می‌کند. هریک را از نگاه دیگری مطالعه می‌کند و برآن است که اسلام، دیانتی لیبرال است و لیبرالیسم غربی با ایده‌آل‌های اسلام فاصله ندارد؛ بنابراین، هدفِ این دیدگاه تأسیس دولتی است مدرن، که از طریق استمرار سنت با گذشته خویش بر سر پیمان است و به مدد مدرنیسم غربی به آینده چشم می‌دوزد. اکنون گرایش‌های سه‌گانه را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اصلاح‌گری دینی

پیشینه اصلاح‌گری دینی به ابن تیمیه(۱۲۶۲– ۱۳۲۷) و تلاش‌های او برای پیراستن اسلام از انحرافات عرفانی، رکود کلامی و صورت‌گرائی فقهی، باز می‌گردد. از نظر او تحولِ اخلاقی قدرت سیاسی و مشورت(شوری) با رعایا به تحولات اجتماعی منجر می‌شود. اساساً اصلاح‌گری دینی با تحرکات سیاسی و اجتماعی– مذهبی، آغاز شد، این تحرکات در مراحل اولیه از نوع سنتی(سلفیه) بودند. نهضت وهابیه درحجاز که بدست محمدبن عبدالوهاب (۱۷۰۳– ۹۲) پایه گذاری شد، صرفاً به پیراستن اسلام و بازگشت به اصولی چون توحید فرا می‌خواند. از دید آن‌ها توحید از بُعد نظری با اصل تنزیه، و از بعد عملی با نفی انواع خرافات و طرد همه اشکال شفاعت و واسطه بین انسان و خدا محقق می‌شد. الشوکانی (۱۷۵۹– ۱۸۳۹) نیز در یمن تقریباً همین ندا را یعنی: پیراستن اسلام، و نفی هرگونه تأسی[3] و انحراف سر داد. درعراق الوسیس محمود[4] (۱۸۰۲– ۵۳) و شکری[5] (۱۸۵۶– ۱۹۲۴) همین نسخه را با قدری چاشنی عرفانی تجویز کردند، در لیبی نیز م. ا. السنوی(۱۷۸۷– ۱۸۵۹) و پسرش المهدی(۱۸۵۹– ۱۹۰۲) همین هدف را یعنی: بازگشتن به خلوص دینیِ صدراسلام، نفی تأسی و اقبال به تعالیم عرفانی،پیگیری کردند. در سودان نیز م. بن. ا. المهدی[6] (۱۸۴۴– ۸۵) همین آموزه را، پیرایش اسلام، وحدت مذاهب چهارگانه فقهی، طرد انحرافات و مبارزه با فساد سیاسی، تکرار کرد. این نهضت‌های اصلاحی سلفی به دلیل عملگرائی سیاسی اجتماعی در سطح عملی تأثیرگذار بودند؛ اما تأثیرات نظریشان ناچیز بود؛ زیرا فلسفه از زمان ابطالش در تهافت الفلاسفه توسط غزالی و فتاوی فقهی در ممنوعیت آن مانند فتاوی ابن الصلاح، همچنان ممنوع بود.

علی‌رغم این که حرکت‌های دینی مذکور تا آن زمان برای بازسازی «خود» و حفظ خلوص آن در مسیر تاریخ تلاش می‌کردند، مکاتب اصلاح‌گرانه دیگری وجود داشت که نسبت به غرب خوش‌بین‌تر بودند. به تدریج درجهان اسلام شرایط جدیدی مثل تصرف بخش‌هایی از عالم اسلام بدست قدرت‌های غربی پدید آمد، ماحصل این وضعیت عبارت بود از عقب‌ماندگی «خود» و پیشرفت روزافزون غرب. دراین فضا این سؤال مطرح شد که چرا مسلمین از ترقی بازمانده‌اند حال آن که غرب به پیش می‌تازد.[سیدجمال الدین] افغانی(۱۸۳۹– ۹۷) پیش قراول این حرکت بود او می‌گفت: جهان اسلام عقب مانده است؛ زیرا مسلمانان ایمان خویش را از دست دادند. آن‌ها باید خود را از بند تعصب رها سازند و در این صورت است که علم و ایمان با هم مصالحه می‌کند. این گونه بازگشت به سنت اصیل اسلامی، اعتماد به «خویش» را بارور و تقلید از غرب را طرد می‌کند. از نظر او مسلمانان به هرتقدیر باید بدون آن که تقلید کنند به تجدد اقبال نشان دهند. اسلام امروز قادر است تا به مسلمین قوه‌ی تجدید حیاتی را باز بخشد تا ادعای ارنست رنان مبنی بر تناقض اسلام و علم را از بن باطل کنند، اسلام یک جریان مترقی عظیم در مقابل استعمار خارجی و استبداد داخلی است. «تقدیر ازلی» به معنای رفتار منفعلانه تفسیر ناصوابی از آموزه قضا و قدر در اسلام است. مسلمانان از یک جامعه‌اند و با موجودیت سیاسی واحد و اتحاد اسلامی در منافع و حقوق آزاد شهروندی مشترک‌اند. ا. الندیمی(۱۸۴۵– ۹۶) تئوری انقلاب را با عمل انقلابی که از آزادی، دموکراسی، حقوق شهروندی و وطن پرستی، حمایت می‌کرد، تلفیق کرد. محمدعبده(۱۸۴۹–۱۹۰۵) شاگردِ[سیدجمال الدین] افغانی، منویات استادش را استمرار بخشید. او بر بنیادهای تربیتی و اخلاقی اصلاحات تکیه می‌کرد. پالایش اسلام از تمام صور و اشکال انحراف، بازخوانی نظام عقیدتی اسلام در پرتو علوم جدید، دفاع از اسلام در مقابل سیطره‌ی غرب و اصلاح آموزش عالی، ایده‌های عبده بودند. شاگرد او، محمد رشید رضا (۱۸۶۵– ۱۹۳۵) نیز همین شیوه را تداوم بخشید. او به صراحت از استقلالِ تفکر و آزادی عقل در عرصه علوم تجربی سخن می‌گفت، طرد عقاید خرافی و رسوم اجتماعی غیراسلامی، بازگشت به اسلام سِره‌ای که در متون مقدس آمده است، طرد جمیع ایده‌های اسلام ستیز همانند، الحاد، ماده‌گرائی، و نیست انگاری، بازآموزی مسلمانان و گسترش اسلام به سراسر جهان، از ایده‌های او بود. شکیب ارسلان(۱۸۶۹– ۱۹۴۶) بازهم آن سؤال گذاشته را تکرار کرد: چرا مسلمانان عقب ماندند و دیگران پیش رفتند. برنامه‌ی او دو محور داشت: نخست احیاء افتخارات گذشته‌ی مسلمین نه تنها در سواحل جنوب دریای مدیترانه بلکه در ساحل شمالی آن یعنی در اروپا، و دوم بحران کنونی عالم اسلام و اندیشه برای حل آن. حسن البنّا، شاگرد رشید رضا، (۱۹۰۶– ۴۶) اسلام را به عنوان یک نظام، برای تعلیم فرد و جامعه ترسیم کرد. او با تأسیس حزبی انقلابی برای تحقق بخشیدن به پروژه‌ی انقلابی: «اسلام درمقابل امپریالیسم خارجی و استبداد داخلی»، رؤیای[سیدجمال الدین] افغانی را تعبیر کرد. این حزب، یعنی، اخوان المسلمین یک تشکیلات بسیار مردمی بود که توانست درست قبل از کودتای نظامی۱۹۵۲ درمصر قدرت را بدست گیرد. سیدقطب(۱۹۰۶– ۶۶) قبل از آن که در ۱۹۵۴ زندانی و شکنجه گردد برجسته‌ترین متفکر «اخوان» بود. کتاب «معالم فی الطریق» او که اسلام را در مقابل جاهلیت قرار می‌دهد و به براندازی تمام حکومت‌های فعلی مسلمین جهت بناکردن جامعه‌ای نو و ایده‌آل دعوت می‌کند، حتی امروز نیز مرامنامه گروه‌های فعال مسلمان در عرصه سیاست و اجتماع است. در سیر تدریجی این مکتبِ اصلاح‌طلبِ تجددخواه، از پیشگامان نخستین تا نسل‌های امروزی نوعی عدول تدریجی نسبت به



مرکزیت حوزه علمیه قم برای فلسفه

«فلسفه اسلامی... فقه اکبر است و این، پایه دین است. این مبنای همه معارف دینی برای انسان، در ذهن انسان و در عمل خارجی انسان است. باید این گسترش پیدا کند، باید استحکام پیدا کند، باید برویَد! و این، احتیاج دارد به کار، به تلاش و مراکز فلسفی هم باید در حوزه علمیه باشد. یکی از بزرگ‌ترین خسارت‌هاییِ که ما کردیم، این بوده که مرکز فلسفه اسلامی، از حوزه علمیه منتقل شده به مناطق مختلف؛ [به] بعضی از دانشگاه‌ها [و] آدم‌های گوناگون!»

رادیکالیسم وجود داشته است. فقط ادیب اسحق(۱۸۵۶–۸۵) شاگرد مسیحی[سیدجمال الدین] افغانی با تفحص در باب علل پیشرفت غرب و عقب ماندگی مسلمین، خط فکری رادیکال‌تر استادش را ادامه داد. همانطور که محمدعبده بعد از ناکامی انقلاب احمدعِرابی متحمل شکست شد، رشیدرضا نیز، پس از الغای خلافَت درسال ۱۹۲۴ بدست ترکان جوان، ایده خلافت[عام درعالم اسلام] را به مدل غربی لیبرالیسم مبدل کرد و از اصلاح‌گری تجددخواهانه به محافظه‌کاری سلفی روی آورد. شرایط داخلی نیز در این ناکامی‌ها تأثیرگذار بود، همان طور که درمورد سیدقطب چنین شد. او نخست به عنوان یک شاعر، منتقد ادبی و نویسنده‌ی موضوعات اجتماعی آغازکرد؛ امّا بعد از زندانی شدن و تحمل شکنجه در۱۹۵۴، از اندیشه‌ی تحول و تطور اجتماعی به کودتا، از مبارزه اجتماعی و اقتصادی به تشکیلات سری زیرزمینی و از گفتگو و بسط به تک‌گویی و قبض، روی آورد.

شاخه‌ی سوم اصلاحات دینی به مسائل داخلی جهان اسلام مربوط می‌شود، تصمیم بر حفظ خلافت به عنوان سمبل وحدت اسلامی و اصلاح آن تا حدی که با تجدد همساز شود و یا الغای آن و انتخاب گزینه‌های دیگر مثل ناسیونالیسم عربی برای جهان عرب و ناسیونالیسم محلی برای ترکیه پیگیری می‌شدند. الصیدی۷(۱۸۴۹–۱۹۰۹) از امپراطوری عثمانی تحت عنوان وحدت جهان اسلام دفاع می‌کرد. ا. الازم ۸ (۱۸۶۷– ۱۹۲۵) از امپراطوری عثمانی، اصلاح شده‌ای دفاع می‌کرد که منزلت مناسبات اجتماعی، تأیید هویت فردی و لزوم تمرکز زدایی را فهم کرده باشد. ا. المغربی۹(۱۸۶۷–۱۹۵۶) به نوعی امپراطوری عثمانی جدید سوسیالیست و دموکراتیک فرا می‌خواند. ت. الغزئری۱۰(۱۸۶۷– ۱۹۵۶) به گونه‌ای تمرکززدایی فرا می‌خواند که طی آن عرب و دیگر قومیت‌های امپراطوری، به رسمیت شناخته می‌شوند. ا. الزهراوی۱۱(۱۸۵۵–۱۹۱۶) به منظور حفظ تنوع قومی در کنار وحدت اسلامی همین ایده را تأیید می‌کرد. س. القاسمی۱۲ (۱۸۸۷–۱۹۱۶) به گونه‌ای از تجدید حیات عربی معتقد بود که بر تمرکززدایی، ناسیونالیسم، آزادی، تعلیم و تربیت، دموکراسی و علم‌گروی متکی باشد. برادرش ج. القاسمی(۱۸۶۵–۱۹۱۴) نیز ایده‌های مشابهی را مثل: نقد استبدادِ امپراطوری، دعوت به آزادی، دموکراسی و نظامی پارلمانی مَتکی بر قانون اساسی، پیش کشید. از نظر او دین، متدینین را کافی است مشروط بر این که متکی بر وطن‌پرستی، علم، تعلیم و تربیت و تخصص باشد؛ و عربیت عین اسلام است چون اعراب نخستین حاملان اسلام بودند. الکواکبی(۱۸۴۸–۱۹۰۲) برجسته‌ترین شخصیتی است که این مشروعیت دوگانه‌ی امپراطوری از سویی و عربیت از سوی دیگر را بازگو می‌کند. او طبیعتِ استبداد و چگونگی برآمدن دیکتاتوری را مورد تفحص قَرار داد و سعی می‌کرد نسبت استبداد را با اموری چون مذهب، عوام، ثروت و غیره، دریابد. او بی‌تفاوتی و انفعال توده‌ی مسلمانان را مورد توجه قرار داد و سعی می‌کرد علل اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و مذهبی آن را معلوم کند. درشمال آفریقا نیز اصلاح‌طلبی دینی از مکتب تجددگرای[جمال الدین] افغانی پیروی کرد. و توسط نمایندگانی چون ا.بن بادیس۱۳ (۱۸۸۷–۱۹۱۴) و ا. ابراهیمی(۱۸۸۹–۱۹۶۵) در الجزایر، ا. الفاسی۱۴ (۱۹۱۰–۷۴) درمراکش و ا. بن آشور(متوفی ۱۸۶۸) در تونس، تداوم یافت. در این دیدگاه اسلام، بدون استمداد از ناسیونالیسم عرب، خود عین ناسونالیسم تفسیر می‌شود؛ چراکه ناسیونالیسم عرب همان طور که در سوریه می‌بینیم ممکن است با وحدت اسلامی یا ناسیونالیسم اقلیمی مغایر باشد.

درآسیا اصلاح‌طلبی مذهبی توسط احمدخان۱۵ (۱۸۱۷–۹۸) در هند آغاز شد، او در هند مسلمین را با فرهنگ جدید غرب آشنا کرد. ا. علی۱۶(۱۸۴۹–۱۹۲۸) نیز روح اسلام را به عنوان یک جهان‌بینی عقلی، اخلاقی و انسانی معرفی کرد. محمداقبال (۱۸۷۳–۱۹۳۸) نیز فلسفه اسلامی نوین خویش را درقالب ادبیات و عمدتاً بصورت شعر ارائه کرد. به گفته‌ی اقبال تصدیق و باور به «خود» و خودآگاهی درعرصه حیات فردی و اجتماعی، تجلی الوهیت در زندگی انسان است. «خدا»(=خودآ) با خود از یک ریشه‌اند، در خودآگاهی است که انسان و خدا به وحدت می‌رسند. خودآگاهی همچون تجربه‌ی عرفانی، خلاقیتی حقیقی و حیات روحانی باطنی است و تمام صورت‌های تقلید داخلی و سلطه خارجی را طرد می‌کند، حال آن که غرب سراسر سلطه جو، مادی و مروج عقلانیت ابزاری است. فلسفه زندگی برگسون و لایبنیتس و ایدآلیسم عمل‌گرای فیشته را می‌توان سرچشمه‌های فلسفه اقبال دانست.

برای سه نسل گذشته‌ی اصلاح‌گرانی مثل: رشیدرضا، محمداقبال و قطب، و دیگر گروه‌های فعال اسلامی، اصلاح‌گری مذهبی، موضعی مدافعه‌گر از سنت اسلامی و نقادانه در قبال سنت غربی تلقی می‌شد. سنت اسلامی با وحی الهیِ قرآن آغاز شد، با سنت پیامبر تداوم یافت و به مکاتبِ فقهی۱۷ رسید. به نظر آن‌ها از آن جا که این سنت درگذشته در ایجاد تحول اجتماعی و تأسیس حکومت و حتی امپراطوری با توفیق قرین بود، امروزه نیز به چنین اموری قادر است. چنین تفکری که گاه بنیادگرایی یا اصول‌گرایی خوانده می‌شود، عکس العملی است منفعلانه درمقابل غربی‌سازی و نیز در مقابل واماندگی از مدرنیته.

اصلاح‌طلبی دینی کماکان به عنوان منبعِ الهام فلسفه جدید اسلامی بود. چنین فلسفه‌ای ذاتاً نه آکادمیک و باریک بین بلکه خطابی، عامه‌پسند و عمل‌گرا بود. امروزه این فلسفه افول کرده و به تاریخ پیوسته است. نسل‌های جدید اکنون توفیق یافته‌اند تا شوق و حرارت خویش را درکار تفکر دینی باریک‌بینانه‌ای کنند که می‌تواند گامی انتقالی بسوی فلسفه‌ای منسجم محسوب گردد.

تفکرسیاسی‌اجتماعی

تفکرسیاسی اجتماعی، شاخه‌ای دیگر در تفکر جدید اسلامی است که با اندیشه‌ی «دولت» آغاز شد. دراین عرصه دو مکتب متمایز قابل شناسایی است: ناسیونالیسم اقلیمی و ناسیونالیسم عرب.

طهطاوی(۱۸۰۱– ۷۳) پدر ناسیونالیسم مصر است. او نظریه‌ی دولت مدرن را مطرح کرد که بر لیبرالیسم و آرمان‌های روشن فکری متکی بود. از نظر او وطن به همه



سیدقطب(۱۹۰۶–۶۶) قبل از آن که در ۱۹۵۴ زندانی و شکنجه گردد برجسته‌ترین متفکر «اخوان» بود. کتاب «معالم فی الطریق» او که اسلام را در مقابل جاهلیت قرار می‌دهد و به براندازی تمام حکومت‌های فعلی مسلمین جهت بناکردن جامعه‌ای نو و ایده‌آل دعوت می‌کند، حتی امروز نیز مرامنامه گروههای فعال مسلمان در عرصه سیاست و اجتماع است.





شهروندان تعلق دارد تا درآن زیست کنند و با آزادی، اندیشه و کار آبادش سازند. ایده‌های انقلاب فرانسه یعنی آزادی، عدالت و اخوت، مبانی جامعه‌ی مدنی طهطاوی هستند. رفاه عمومی باید به عنوان یک هدف عام تأمین شود. کار، تنها منشاء ارزش است. کشاورزی، صنعت و تجارت اصلی‌ترین سرچشمه‌های ثروت ملی‌اند، تفکیک قوی، زیرساخت نظام پارلمانی است. تعلیم و تربیت زنان و دختران نیز به اندازه‌ی تعلیم و تربیت مردان و پسران، وظیفه‌ی ملی محسوب می‌گردد. درتفکر طهطاوی آرمان‌های سیاسی غرب چنان توسط فرهنگ اسلامی جذب، و بواسطه منابع اسلامی موجه شده‌اند که گویی کالایی وارداتی نبوده و از درون سنت اسلامی سربرآورده‌اند. درنگاه او ناسیونالیسم مصر عین اسلام است و وطن‌پرستی ایمان راسخ محسوب می‌شود. علی پاشامبارک (۱۸۲۴–۹۳) همین مأموریت را با تمرکز بر تعلیم و تربیت و عمران شهری ادامه داد. او نیز همانند طهطاوی مدل زندگی غربی را با سنت اسلامی تلفیق کرد. احمدفتحی زَغلول(۱۸۶۳–۱۹۱۴) گزارشی از قانون اساسی انگلیس ارائه داد و پیرامون علل پیشرفت انگلیس براساس قانون و انسجام اجتماعی، قلم زد. برادرش سعدزَغلول(۱۸۵۷–۱۹۲۷) انقلاب ترقی خواهانه مصر را درحد فاصل بین اصلاح‌گری مذهبی و لیبرالیسِم قانون مدار رهبری کرد. احمد لطفی السید(۱۸۷۲–۱۹۶۳) با تعمیق پیوند ایده‌های الطهطاوی با منشاء یونانی لیبرالیسم غربی به آن‌ها حیاتی نو بخشید. محمدحسین هیکل(۱۸۸۸–۱۹۵۶) و م. فهمی(متوفی ۱۹۵۸) برای شناخت سرچشمه‌های ناسیونالیسم لیبرالیسم تلاش کردند. طه حسین(۱۸۸۹–۱۹۷۳) برجسته‌ترین شخصیت این حرکت و نماینده‌ی کامل آن بود. به نظر او مدل ایده‌آل برای فرهنگ مصری، فرهنگ لیبرال غرب است؛ چراکه مصر به لحاظ تاریخی و فرهنگی بیشتر با غرب مدیترانه در ارتباط بوده است تا شرق آن.

در سوریه نیز همین گرایش بدست فارس شدیاق(۱۸۰۵–۸۷) ظاهرشد. از نظراو لیبرالیسم فرهنگی بدون ضعف نیست؛ زیرا تحتَ تأثیر سیوسیالیسم مسیحی در انگلستان محدود شده است. علی‌رغم دفاع شدیاق از خلافت، در مقابل انقلاب عرابی، انتقادش از مرجعیت مذهبی و کشیش مسلکی، او را همچون ولتری جدید در مشرق مطرح کرد. در تونس نیز خیرالدین پاشا التونسی(۱۸۱۰–۹۰) همان نقش الطهطاوی در مصر را به عهده داشت. او نظام‌های سیاسی را درجهان اسلام و غرب مقایسه کرد و اظهاراتش نه تنها در مصر بلکه درسراسر جهان اسلام منتشر شد. به اعتقاد او جنبه‌های مثبت نظام‌های سیاسی غرب مثل آزادی، دموکراسی و پیشرفت، همه از آرمان‌های اسلام هستند. علوم جدید، مدنیت، کشاورزی و صنعت، حق انحصاری غرب نبوده بلکه اجزاء متشکله‌ی فرهنگ اسلامی هستند. درترکیه مدحت پاشا (۱۸۲۲–۸۳)، پدر لیبرالیسم ترکیه، قلمروهای خلافت را در بالکان، بغداد، سوریه و ازمیر بازسازی کرد و درتن دادن سلاطین نسبت به قانون اساسی‌ای که متکی بر دموکراسی و گفتگوی متقابلِ قانون‌گذار و مردم باشد، سهیم بود. ناسیونالیسم عرب نیز یکیِ دیگر از مکاتب فکری سیاسی اجتماعی بود که مخصوصاً در سوریه و لبنان تندروتر و کاملاً سکولار بود. رزق الله حسون(۱۸۲۵–۸۰) و فرانسیس مرّاش(۱۸۳۵–۷۴) آزادی، برابری، عدالت، دموکراسی سیاسی و اجتماعی و رهایی از استبداد قرون وسطائی را از تفکرغربی فرا گرفتند. آن‌ها شرایط سیاسی اجتماعی امپراطوری عثمانی را به نقد کشیدند؛ نقدی که اعراب را ترغیب می‌کرد تا خویش را از یوغ ترکان رها سازند. حسّون برای این منظور خواستار کمک روسیه و انگلستان شد، درحالی که مرّاش دعوت خویش برای آزادی را بر پایه‌ی تئوری تکامل بنا کرد؛ تئوریی که درجستجوی انساب مخلوقات، جوامع، دُوَل و تمدنٍ‌ها بود. ج. د. الحلبی(۱۸۳۶–۹۲) نیز همین آرمان‌ها را پیگیری کرد. ناسیونالیسم عرب غالباً بیشتر بر ناسیونالیسم تکیه می‌کرد تا لیبرالیسم، این تمایل ناشی از جدایی‌خواهی اعراب از امپراطوری عثمانی و جستجوی بدیلی وحدت‌آفرین در «عربیت» بود، البته بدون آن که در دام فرقه گرایی‌ای بیفتند که تاکنون لبنان را تهدید می‌کند. بیشتر بازیگران این میدان مسیحیانی لبنانی بودند همانند: ناصیف یازیجی(۱۸۰۰–۷۱)، بطرس البستانی(۱۸۱۹–۸۳)، ابراهیم الیازیجی(۱۸۴۷–۱۹۰۶)،



ضرورت ترجمه کتب فلسفه اسلامی به زبان‌های زنده دنیا

«بسیاری از این کتاب‌های علمی ما را، کتاب‌های فلسفی ما را می‌شود ترجمه کرد، اول به فارسی که محیط‌های دانشگاهی [و] علمی خودمان، لااقل مطلع بشوند. همین کتاب‌های کوچک‌ترِ ملاصدرا مثلاً مبدأ و معاد را یا فرض کنیم مَشاعرِ را، اینها را ترجمه کنند... کسانی که غرضی ندارند، مشکلی با اَسلام ندارند، می‌خواهند بِدانند، اینها نمی‌دانند اصلاً چی هست؛ چون کتاب‌ها همین‌طور آنجا مضبوط [مانده است]؛ حالا فرمودند که اینها مثلاً طبع بشود، منتشر بشود، حوزه اینها را تصحیح کند. بسیار خوب است. اینها را منتشر کند حوزه. بسیار کار خوبی است این کار؛ اما ترجمه اینها هم، خیلی مهم است. بعد که به فارسی ترجمه شد، همت کنید [و] اینها را به انگلیسی، به زبان‌های اروپایی ترجمه کنید [تا] برود در محافل علمی [و] با این مفاهیم، آشنا بشوند بیگانگانی که خبر ندارند اینجا چی هست؛ کما اینکه بعضی‌ها که با یک چیزی از یک گوشه‌ای آشنا شدند، دیدید دل‌بستگی‌هایشان [را]، مثل هانری کُربن... چطور جذب شدند [و] آمدند؛ الان شده مکتبِ هانری کُربِن! شنیدم در فرانسه، بلکه در کل اروپا، یک پایگَاهی در جهت سوق به فلسفه اسلامی [ایجاد شده]؛ گفتند یکَ عده‌ای علاقه‌مند شدند به اسلام و به فلسفه اسلامی، از طریق هانری کربن؛ خوب این جا دارد که انسان برای این کار، سرمایه‌گذاری کند».

«... در اطراف آثار ملاصدرا ـ من ملاصدرا را به‌عنوان مثال می‌گویم؛ چون شاخص‌ترین فردی است که در دنیای فلسفه ما مطرح است؛ از این جهت می‌گویم؛ خوب مالِ خیلی قدیم هم نیست ـ چقدر کتاب نوشته شده؟ آن را مقایسه کنید با کتاب‌هایی که درباره مثلاً نظریاتِ کانْت نَوشته شده؛ این قابل مقایسه است؟ باید صدها [و] هزارها کتاب درباره فلان نظریه خاص ملاصدرا نوشته شده بود».

ن. آزوری(متوفی ۱۹۱۶)، سلیمان البستانی(۱۸۵۶–۱۹۲۵)، و.ن.فارس(متولد ۱۸۵۶). آن‌ها جملگی، تعصب مذهبی را مردود دانسته و بسوی میراث اخوت عربی و تسامح فرا می‌خواندند. بدین ترتیب مطالعه‌ی زبان و ادبیات عرب رونق گرفت و فرهنگ لغت‌های عربی تألیف شدند. از نظرآن‌ها تمامی اعراب به وطن واحد تعلق داشتند. آگاهی از خطرات فرقه‌گرایی، قوی‌ترین انگیزه‌ای بود که عرب را به وحدت فرا می‌خواند. برای سامان دادنِ فرهنگ واحد و جامعه‌ای جدید، تعلیماتی همگانی و نو، چه برای عوام و چه برای نخبگان، ضروری بود.

مجامع عرب برای صورت‌بندی و تحقق بخشیدن به این گرایش همراهی کردند و نتیجه آن بود که از ترس آزار ترکانی که استقلال طلبی اعراب را برنمی‌تافتند ، جمعیت‌هایی سری سامان گرفت. نقشه کلی آن‌ها عبارت بود از تأکید بر استقلال سوریه،– که با بخش اعظم لبنان متحد بود– زبان عربی به عنوان زبان رسمی کشور، حذف سانسور و حذف خدمت سربازی. پیمان عرب یا پیمان ملی عرب که درسال ۱۹۰۴ توسط نجیب عازوری بنیان‌گذاری شد اولین دعوت برای یک دولت عربی مستقل و مدرن بود که براساس شالوده‌های علوم و ناسیونالیسم سکولار بنا شده باشد. اولین کنگره عرب که در۱۹۱۳ در پاریس برگزار شد تمام این اهداف را دراصولی صورت‌بندی کرد که عبارت بودند از: اصلاح امپراطوری عثمانی، خودمختاری اعراب در درون امپراطوری، مشارکت در قانون گذاری، قدرت مرکزی در تمامی قلمروهای عرب، عربی به عنوان زبان رسمی و خدمت سربازی ملی.این حرکت درحالی که از حیث تاریخی با نوشته‌های س. الحصری[۱۸] (۱۸۷۹–۱۹۶۸) و از بُعد فرهنگی بوسیله میشل افلق(۱۹۱۰–۸۹) تقویت شد، طی قرن حاضر استمرار یافت. الحصری تاریخ را با جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت تلفیق کرد. او خاستگاه‌های ناسیونالیسم منطقه‌ای و حدود آن را نشان داد و رأی خویش را با ارائه نمونه‌هایی از مصر و لبنان مبرهن نمود و بین ناسیونالیسم عرب و ناسیونالیسم اروپایی تمایز نهاد. افلق، ناسیونالیسم عرب را با اسلام، به عنوان دین عرب، یکی دانست. درنگاه او ناسیونالیسم عرب برسه اصل: وحدت، سوسیالیسم و آزادی استوار است. یک حزب غیرسیاسی یعنی حزب بعث سوسیالیست عرب[۱۹] تأسیس شد تا این ایدئولوژی را درعمل بکار ببندد. این حزب اکنون با دو جناح متضاد در سوریه و عراق حکومت می‌کند.

انگیزه اصلی تفکرسیاسی–اجتماعی، بناکردن دولت‌های مدرن و مستقل و یا تشکیل دولت عربی واحد بود؛ انگیزه‌ای که از ضعف قدرت مرکزی در استانبول ناشی می‌شد. به هر حال در اندیشه سیاسی نوعی افول پدید آمد، به همین قیاس یک رخوت تدریجی نیز بین مردانِ این عرصه از نسل اول تا نسل پنجم: از الطهطاوی تا حزب وَفد جدید[۲۰] درمصر، از خیرالدین التونسی تا حزب دستور جدید[۲۱] در تونس و از نجیب عازوری تا فعالیت حزب بعث سوسیالیست عرب در سوریه و عراق مشهود است. الطهطاوی دولت مدرن را وسیله‌ای می‌دانست برای عبور مدرنیسم از بخش دولتی و سوسیالیسم دولتی، امّا حزب وفد جدید محافظ همان لیبرالیسم کهنه‌ای بود که به عنوان کاپیتالیسم یا اقتصاد آزاد تلقی می‌شد و تا حد زیادی وابسته به بخش خصوصی بود. التونسی آرمان‌های مدرنِ روشن فکری را بر پایه فقه اسلامی ترسیم می‌کرد؛ درحَالی که حزب دستوری جدید با نفی روزه‌ی ماه رمضان فقه اسلامی را معزول کرد و آغازگر فقهی قومی بود. نجیب‌عازوری داعیه‌ی تشکیل یک دولت مستقل عرب را داشت؛ امّا عملکرد حزب سوسیالیست عرب از دو ملتِ عربِ سوریه و عراق که به یک ایدئولوژی قائل بودند دو دَشمن ساخت.

پدیده‌ی قابل ملاحظه‌ی دیگر، نوعی عقب‌گرد در زندگی رجالی است که با سکولاریسم لیبرال آغاز کردند اما بواسطه عوامل داخلی یا خارجی، شرایط سیاسی اجتماعی و یا عوامل سنتی و تاریخی، همچون مدافعان مذهبیِ محافظه کار، به کار خویش پایان دادند. طهطاوی علی رغَم تبعید به سودان خط فکری خود را تا آخر ادامه داد. امّا علی عبدالرازق(متوفی ۱۹۶۶) وخالد محد خالد، درحدفاصل اصلاح‌طلبی و لیبرالیسم، از سکولاریسم پیشین خود دست برداشته، به شریعت اسلام و ضرورت تشکل یک دولت اسلامی بازگشتند. اهمیت لیبرالیسم سیاسی اجتماعی هنگامی ظاهر می‌شود که بدانیم، این مکتب حلقه رابط بین سه جریان اصلی در تفکر مدرن اسلامی بوده است: اصلاح‌گری دینی که آرمان‌های لیبرال را برگزید، لیبرالیسم که با فقه اسلامی پیوند خورد و سکولاریسم علمی که یک مدل لیبرال بود. روشن است که لیبرالیسم سیاسی اجتماعی، چه از درون سنت اسلامی ریشه بگیرد و چه از فرهنگ غرب، سبب گسترش این دو خواهد شد. لیبرالیسم سیاسی اجتماعی نیاز واقعی جهان اسلام را برای گذر از سنت به مدرنیته نشان می‌دهد. برخی از اندیشمندان، مثل: قاسم امین(۱۸۶۲–۱۹۰۸) شاگرد محمدعبده و پرچمدار حقوق زنان و عقّاد(۱۸۸۹–۱۹۶۴)، شاگرد سعدزغلول، نویسنده مسلمان و رهبر ناسیونالیست مصر درحد فاصل اصلاح‌گری مذهبی و لیبرالیسم سیاسی اجتماعی سیر کرده‌اند.

رویکرد فرهنگی تفکر سیاسی اجتماعی، رویکردی التقاطی است؛ زیرا، هم از سنت اسلامی و هم از فرهنگ غرب آنچه را مناسب با وضعیت کنونی است برمی‌گیرد. دراین دیدگاه، سنت نه چنان که مطلق‌انگاران می‌گویند یکسره مفید است و نه چنان که سکولاریسم غربی می‌گوید یکسره منفی است؛ چراکه در سنت بدیل‌های مختلفی موجود است. بدیل‌هایی مانند تشبیه و تنزیه، جبر و اختیار و ایمان و عقل؛ همان طور که درغرب نیز همین بدیل‌ها وجود دارند. ملاک گزینش هریک از این‌ها نیاز کنونی جوامع است. اگرخواستار عقل و اراده‌ی آزاد باشند، خواسته خویش را نخست در سنت خود و سپس در سنت غربی می‌یابند، به شرط آن که آن سنت رٍا از نگاه خویش بنگرند. فلسفه اسلامی معاصر عمدتاً محصول چنین گفتگویی بین سنت خودی از یک سو و مدرنیته از سوی دیگر است.

اندیشه‌علمی‌سکولار

اندیشه علمی سکولار سومین گرایش در تفکر مدرن اسلامی است که نخست بوسیله مسیحیان عرب از لبنان، سوریه و ٍمصر پیگیری شد و سپس بوسیله متفکران مسلمان مخصوصاً در مصر ادامه یافت. شبلی شمیّل(۱۸۶۰–۱۹۱۷)، پزشک لبنانی، بنیانگذار این گرایش بود. او تئوری داروین را طبق تفسیر بوخنر در بین اعراب ترویج کرد، تفسیری که داروینیسم را با ماتریالیسم تلفیق کرده بود. شمیّل هوادار حزب تمرکززدایی عثمانی بود. اگرچه در نظر او فقط علوم طبیعی قادر به پیشبرد جوامع انسانی بودند ـــ و به همین دلیل فلسفه طبیعی را اختیارکرد که از این علوم برآمده بود ـــ امّا فلسفه، تعلیم و تربیت، هنر، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد، حقوق و حتّی متافیزیک که دین و علوم دینی– علی الخصوص الهیات– را شامل می‌شد، همه از نظر او از علوم طبیعی محسوب می‌شدند. او برآن بود که فلسفه طبیعی با طرح ایده‌هایی پیرامون منشأ موجودات، انسان را یاری می‌کند تا موقعیت خویش را در کیهان بازشناسد. ثمرات عملی چنین فلسفه‌ای در ترقی جوامع نظیرآنچه درغرب پیش آمده نباید نادیده گرفته شود، و درنهایت باید از منافع سیاسی آن در رشد دادن آگاهی انسان نسبت به حقوق و وظایف خویش، یاد کرد. شمیّل استبداد را مورد حمله قرارداد و مردم را به انقلاب فراخواند. او از اجتماعی سوسیالیست و جامعه‌ای جهانی جانبداری می‌کرد که برپایه‌ی آزادی و عدالت بنا شده باشد. حتّی زبان نیز می‌تواند جهانی باشد، چنان که در زبانِ علم این اتفاق افتاده است. یک دولت مدرن هرگز نمی‌تَواند براساس استبداد سیاسی یا مذهبی استوار شود. قدرت درجامعه تنها از قرارداد اجتماعی ناشی می‌شود، قراردادی که مبنای حکومت آرمانیِ جمهوری و متکی بر انتخابات آزاد و درست برخلاف سلطَنت مطلقه و یا نیمه‌استبدادی است.

فرح آنطوان(۱۸۲۷–۱۹۲۲) همین ایده‌ها را که از فلسفه طبیعی برآمده بودند، پیگیری کرد. او اثر رنان بنام «حیات عیسی»، بخش‌هایی از «سرچشمه‌های مسیحیت» و گفتگوی بین نیچه و تولستوی را ترجمه کرد و از سکولاریسم و جدایی دین از دولت جانبداری نمود. چراکه این دو مرجع مقاصد متفاوت و بلکه متعارضی دارند. دین طبق کتاب مقدس خواهان تعبد و تقوی است و انسان را به پذیرش عقاید و ارزش‌های خویش وادار می‌کند؛ درحالی که دولت برای آزادی شخصی که طبق قانون اساسی اعطا شده، حرمت قائل است، دین مدعی تفاوت بین ادیان مختلف است امّا دولت همه ادیان را یکسان می‌انگارد. دین به حیات پس از مرگ مربوط می‌شود درحالی که دولت به دنیا می‌پردازد. حکومت مذهبی همشیه ضعیف است زیرا





اندیشه علمی سکولار سومین گرایش در تفکر مدرن اسلامی است که نخست بوسیله مسیحیان عرب از لبنان، سوریه و مصر پیگیری شد و سپس بوسیله متفکران مسلمان مخصوصاً در مصر ادامه یافت.



رضایت عامه را با هزینه کردن مذهب تحصیل می کند؛ امّا یک حکومت سکولار در مقابل سختی‌ها قدرتمند است. قدرت مذهبی به کشمکش می‌انجامد حال آن که دولت سکولار تنها خواهان صلح است. همانطور که شمیّل سعی کرد سرچشمه‌های بومی فلسفه‌ی طبیعی خویش را در قرآن پیدا کند، فرح آنطوان این ریشه‌ها را در فلسفه ابن رشد براساس تفسیر رنان بدست آورد، تفسیری که براساس آن ابن رشد فیلسوفی ماتریالیست و عقل‌گراست. ازنظر آنطوان اگرچه درآینده، سوسیالیسم علمی، تنها ابزاری است که می‌تواند آزادی، مساوات، عدالت، اخوت، آسایش، خوشبختی، درک متقابل، تسامح، انسجام و دوستی ملت‌ها را عرضه کند؛ امّا شکل اصلاح شده و معتدلی از سوسیالیسم نیز به عنوان نقطه گذار مقبول است.

تفکر علمی سکولار توسط یعقوب صرّوف(۱۸۲۵ – ۱۹۲۷) درکشاورزی، صنعت، مهندسی، پزشکی و ریاضیات با تأکید ویژه بر گیاه‌شناسی و گیاه‌شناسی اقلیمی، ترویج گردید. دراین رویکرد توسعه فن‌آوری مدرن درغرب با جایگاه آن درجهان اسلام و عرب مقایسه می‌شد؛ و نتیجه این بود که زبان‌شناسی، ادبیات و علوم دینی برای توسعه‌ی اجتماعی و تجدید حیات تاریخی کافی نیستند.

اشخاص دیگری مانند سلیمان البستانی(۱۸۵۶ – ۱۹۲۵) امین الریحانی(۱۸۷۶ – ۱۹۴۰) و نیکولا حدّاد(۱۸۷۰ – ۱۹۵۴)، علوم طبیعی و تئوری‌های علمی و تاریخی را ترویج می کردند. سلامه موسی(۱۸۸۷ – ۱۹۵۸) این سنت را ادامه داد. او همه اندیشمندان نوخاسته در فرهنگ غرب همچون: داروین، وایزمن، مارکس، نیچه، ولتر، فروید، رنان و دیویی را بعنوان آموزگاران و اساتید بزرگ ترسیم کرد، درحالی که هیچ یک از آنان از درون سنت اسلامی برنیامده بودند. او با هدف ایجاد یک شُک فرهنگی در فرهنگ سنتی اسلامی به ترویج ایده‌های نو می‌پرداخت، ایده‌هایی چون: تئوری تکامل، روانکاوی و جستجوی ریشه‌های تاریخی اجتماعی و روان‌شناختی مفهوم خدا. ا. مظهر۲۲ (۱۸۹۱ – ۱۹۶۲) نیز به ترویج تئوری تکامل پرداخت و با بکار بستن آنَ در حیطِه مذهب به نقد گرایش‌های اصلاح‌گرانه‌ای پرداخت که به وحدت عقاید معتقد بودند. ز.ن.محمود۲۳ (۱۹۰۴ – ۹۳) کارخود را بعنوان یک پوزیتویست منطقی آغاز کرد، و براین باور بود که پوزیتویسم منطقی به علوم می‌آموزد که چگونه از زبان بهره‌مند شوند و متد علمی و تحلیلی را چگونه بکار بندند. بعدها پوزیتویسم منطقی را برای نوسازی سنت اسلامی و تفکر عربی بکار بست و زبان عربی را به دلیل گرایشش به ذهن‌گرایی مورد نقد قرار داد. به اعتقاد او تفکرعرب نوعی ثنویت را بین آسمان و زمین، این جهان و جهان دیگر و بین دین و علم مسلم می‌انگارد. تفکرعرب زمانی مدرن خواهد شد که علمی و عقلانی‌تر شده و آماده گفتگو باشد. ف.زکریا(متولد ۱۹۲۷) درحد فاصل بین تفکر لیبرال و تفکر مذهبی، براهمیت تفکرعلمی، درمقابل تفکر مذهبی و اسطوره‌ای اصرار می‌ورزید و از رویکرد طبیعی انسان در قبال جهان دفاع می کرد. از نظر او روش علوم طبیعی مدل تفکر علمی است.

در تفکر علمی سکولار نیز همان پدیده‌ی میل تدریجی به میانه‌روی از نسل اول تا نسل جاری– نسل پنجم– اتفاق افتاد: از شبلی شمیّل تا ف.زکریا، این مسأله از ترویج تفکر علمی بعنوان اندیشه‌ای بیرونی و درونی به ترویج آن فقط بعنوان تفکری بیرونی و انکار آن از درون، متحول شد. و نیز ماجرا از پیوند دادن تمدن و مدرنیته به قرآن (شمیل) و ابن رشد (فرح آنطوان) و ابن طفیل و اخوان الصفا، به ربط دادن آن فقط به پوزیتویسم منطقی و رایشنباخ و ضرورت علمی تغییرکرد. دراین جا نیز همان پدیده عقب گرد اتفاق افتاده است. باآن که شمیّل، آنطوان، حداد و موسی تفکر علمی سکولار خود را از آغاز تا پایان ادامه دادند؛ امّا مظاهر از داروینسیم به اسلام بازگشت. ز.ن، محمود نیز از ترویج پوزیتویسم منطقی به نقد سنت و نوسازی تفکرعرب و از بیرون به درون بازگشت. ف.زکریا نیز رویکرد خود را از ترویج تفکر علمی غربی به نقد بنیادگرایی اسلامی تغییرداد.

تفکر علمی سکولار نسبت به سنت، رویکرد انتقادی و حتّی مخالف دارد. از نظر این تفکر، سنت امری کهنه و متعلق به گذشته بوده و با نیازهای کنونی جوامع مسلمان منطبق نیست؛ لذا بهتر است فرهنگی مدرن، علی‌الخصوص همانند فرهنگ غربی اقتباس شود، فرهنگی جهانی که توسط همه انسان‌ها و جوامع پذیرفته گردد. بین اصلاح‌گری مذهبی و سکولاریسم علمی گفتگویی دوجانبه همراه با ردّ و قبول وجود دارد. اصلاح‌گری مذهبی مدافع سنت و فاقد غرب است؛ امّا سکولاریسم علمی در مقابل آن سنت را مورد انتقاد قرار می‌دهد و از غرب دفاع می کند. علی‌رغم تفاوت آن‌ها در این که هر یک چیزی را می‌پذیرد و چیزی را رد می کند، مواضع هردو افراطی و نتیجه عکس‌العمل هر یک در مقابل دیگری است.

خاستگاه گرایش‌های عمده در تفکر نوین عرب و تفکراسلامی سه چیز است: اولینِ آن‌ها سنت است که هنوز هم پس از چهارده قرن، جهان‌بینی نظری و ضوابط عملیَ عامه مسلمین را تدارک می کند. دوم غرب است که بعنوان یک چالش جدید برای سنت– تقریباً طی دو قرن، علی‌الخصوص برای روشنفکران– دومین منشأ علم و عمل بوده است. منشأیی بیرونی که سکولاریسم را در عرصه‌ی تفکر علمی سکولار، و مدرنیسم را در بُعد اصلاح‌گری مذهبی و تفکر سیاسی اجتماعی، پدید آورده است. سوم، واقعیات جهان اسلام، نیازها و مقتضیات آن است که همیشه همچون محرکی برای اصلاح سنت و یا اقبال به مدرنیته محسوب می‌شوند. هریک از حقایق مذکور گستره زمانی خود را دارد: سنت در گذشته ریشه دوانده و از آن جا سربرکشیده است. مدرنیته غربی آهنگ آینده دارد و آرزوها و آمال خویش را درآینده ترسیم می کند. و امّا واقعیات جهان اسلام به حال تعلق دارند، از گذشته میراث می‌برند و به امکانات آینده چشم دوخته‌اند. از آن جا که سنت در طی زمان، به قوت ریشه دوانده است، درتفکر اسلامی معاصر، بسی مهمتر از غرب تلقی می‌شود. به همین دلیل باید گفت حقایق مذکور نه از حیث اهمیت و بالتبع نه از حیث حضور درعمق خودآگاهی مسلمانان در یک سطح نیستند، حقیقت نخست دیرپاتر و در ضمیر ملت‌ها ریشه‌دارتر است. دومی کوتاه زمان‌تر و بالتبع در سطح ضمیر ملت‌هاست. و امّا حقیقت سوم از آگاهی و ضمیر ملت‌ها غایب است و خودباختگی ضمیر مسلمین گاه نسبت به آینده و گاه نسبت به گذشته، از همین نکته ناشی می‌شود. فرهنگِ توده مردم از سنت و فرهنگ روشنفکران از غرب مایه می گیرد؛ و امّا از قلمرو سوم یعنی واَقعیات جهان اسلام چیزی جز احساس درد و المی که در اشعار و نوشته‌ها می‌آید خبری نیست.

*نوشتار حاضر ترجمه مقاله‌ای است از حسن حنفی اندیشمند معاصر مصری تحت عنوان «Contemporari Islamic philosophi» که توسط انتشارات راتلج به چاپ رسیده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. New Wafd Party
۲. New Destour Party
۳. A. AL-mohafez
۴. H. Sharabi
۵. imitation
۶. Alusis Mahmoud
۷. Shukry
۸. M.ben A.al- Mahdi
۹. AL- Sayadi
۱۰. R. aL- Azm
۱۱. A. aL- Maghribi
۱۲. T. aL- Gazairi
۱۳. A.aL-Zahravi
۱۴. S. aL- Quasimi
۱۵. A. ben Badis
۱۶. A. aL Fasi
۱۷. A. Khan
۱۸. A. Ali
۱۹. LegaL SchooL
۲۰. S. AL- Hosari
۲۱. Arab Socialist Renaissance Party
۲۲. A. Mazhar
۲۳. Z.N.Mahmoud

منبع
مجله اطلاعات حکمت و معرفت، فروردین ۱۳۸۹ ش ۴۹.

سیره بزرگان

محمد حسین فروغی



مثل هیچ کس

وقتی صفحات زندگی‌اش را در لابلای خاطرات شاگردانش جستجو می کنی تازه می‌فهمی دنیا چقدر عوض شده است و آدمها چقدر بیش‌تر. مردی که گیوه به پا می کند. لباس ساده‌ای می‌پوشد. عمامه کوچکی می‌بندد و در کوران زمستان طاغوت پهلوی پدر گاهی به پوشیدن کت و شلوار هم قناعت می کند. وقتی شصت سال سن به سرش آمده و برف پیری بر سرش باریده بی‌ترس از عناوین و اعتباریات، پدرانه برای نوجوانی بیست ساله درس می گوید. زبان فرانسه را مثل زبان مادری‌اش بلد است و برای خاخام‌های فلان کلیسا لغت عبری تدریس می کند. پول ندارد آن قدر لیمو بخرد که به همه افراد خانواده‌اش برسد پس مجبور است با سردردی که نسخه‌اش را طبیب مصرف لیمو نوشته بسازد. آن وقت برای گرفتن مبلغی ناچیز از وجوهات که قرار است برای خرید کتاب مصرف شود برای تو هزار اما و اگر می‌آورد. می‌گوید علم امانت گذشتگان است و پیرمرد برای رساندن این امانت وقتی چند تن از شاگردانش به خاطر مشکلاتی نمی‌توانند به منزلش بیایند، خود راهی مدرسه آنها می‌شود. باز هم ورق می‌زنم اما هر چه بیشتر می‌خوانم گیج‌تر می‌شوم تنها توصیفی که می‌توانم برای او بیاورم همین است که او مثل هیچ کس نیست. علامه ابوالحسن شعرانی.



نجوم امت

علامه میرزا ابوالحسن شعرانی فرزند حاج شیخ محمد، فرزند آخوند ملا غلامحسین، فرزند مولی ابوالحسن، فرزند ملا ابوالقاسم، فرزند عبدالعزیز، فرزند محمدباقر، فرزند نعمت‌الله تهرانی و از نوادگان آخوند ملا فتح‌الله صاحب تفسیر منهج‌الصادقین می‌باشد. جد مادری ایشان هم مرحوم میرزا ابراهیم نواب،صاحب کتاب *فیض الدموع* و تألیفات دیگر بوده است. مرحوم مولی فتح‌الله فرزند مولی شکرالله، صاحب تفسیر کبیر منهج‌الصادقین جد اعلای علامه شعرانی می‌باشند. صاحب روضات الجنات از کتاب ریاض العلماء نقل کرده است که نویسنده منهج‌الصادقین، فاضل نبیل، عالم کامل، جلیل، فقیه، متکلم، مفسر، از علمای زمان شاه طهماسب صفوی و از شاگردان علی بن حسن زواری، مفسر مشهور است و *خلاصة‌المنهج* و *شرح نهج‌البلاغه* به فارسی و ترجمه احتجاج شیخ طبرسی و زبدة‌التفاسیر به عربی از کتاب‌های او است. ایشان در سال ۹۸۸ قمری وفات یافتند. مولی ابوالحسن بن ابوالقاسم بن عبدالعزیز بن محمدباقر بن نعمت‌الله مجتهد تهرانی، جد علامه شعرانی است که مسجدی معروف به مسجد حوض هم به نام او است. ملا ابوالحسن و پدرش ملا ابوالقاسم در زمره اصحاب قدس و ارباب علم بودند. مولی ابوالحسن در چهاردهم صفر المظفر سال ۱۲۰۰ قمری به دنیا آمد و پس از تحصیل مقدمات به فراگرفتن دانش‌ها و فنون مختلف نزد حاج سید آقا، حاج محمدابراهیم کلباسی و آقا سید علی تا درجه اجتهاد پرداخت. وی در سال ۱۲۷۲ قمری در تهران وفات یافت و در وادی‌السلام نجف دفن گردید.

علامه شعرانی در سال ۱۳۲۰ قمری در تهران و در خانواده شریف و با موقعیت اجتماعی و دینی والایی چشم به جهان گشود. قرآن و تجوید و عربی را نزد پدر بزرگوارش و الفیه و شاطبیه در قرائت و پاره‌ای از دروس حوزوی را در مدرسه فخریه، معروف به مدرسه خان مرو فرا گرفت. بیشتر علوم عقلی را نزد حکیم میرزا محمود قمی، متخلص به رضوان، فقه را نزد شیخ آقا بزرگ ساوجی و علوم ریاضی اعم از هیئت، نجوم، اسطرلاب، استخراج از زیج و غیر آن را نزد پدر خود و میرزا حبیب‌الله، مشهور به ذوالفنون خواند. وی مدتی در آغاز تأسیس حوزه علمیه قم، نزد آیت‌الله العظمی حایری، مؤسس حوزه و حاج عبدالنبی نوری به ادامه تحصیل پرداخت و سپس بعد از ارتحال پدر خود، در سال ۱۳۴۶ قمری به نجف اشرف رهسپار شد. وی در درس اساتید بزرگی همچون سید ابوتراب خوانساری (م. ۱۳۴۶ قمری) شرکت کرد. وی علاوه بر پدر بزرگوارش، سید ابوتراب و رضوان، از محضر شخصیت‌هایی همچون میرزا طاهر تنکابنی، حاج شیخ عبدالنبی نوری، حکیم هیدجی، میرزا مهدی آشتیانی، شیخ مسیح طالقانی، حاج آقا بزرگ ساوجی، ادیب لواسانی، شیخ محمدرضا قمشه‌ای، میرزا علی‌اکبر یزدی و میرزا حبیب‌الله، مشهور به ذوفنون بهره جست.[۱]

ایشان عنوان شعرانی را از تخلّص شعری جدّ خویش، مرحوم آخوند ملا غلامحسین به عاریت گرفته که علاوه بر مقام دانش و فقاهت در شعر نیز دستی توانا داشته و به«شعراء»تخلّص می‌کرده، وی بسیاری از سروده‌های خود را به مراثی و مناقب اهل بیت پیامبر علیهم السلام اختصاص داده که گزیده‌هایی از آن را مرحوم شعرانی در ترجمه کتاب نفوس المهموم–به تناسب–آورده است از آن جمله این ابیات:

خوش بود زین خاکدان تیره دل برداشتن
چشم جان روشن ز خاک کوی دل برداشتن
خاکدانی بیش نبود این سرای شش دری
رو به آسا چند جا در کاخ شش در داشتن

علامه شعرانی پیرامون جد خود در ذیل وصف شجاعت حضرت ابا عبداللّه الحسین علیه السلام در ترجمه«نفس المهموم» می‌نویسد:

جدّ من مرحوم آخوند ملا غلامحسین با مقام علم و تقوا فضلی وافر داشت و جامع فنون بسیار بود.مجوّد الخط و مجبد الشعر، خوش طبع و بذله‌گوی و از همه فضائل برتر از مخلصین حضرت ابی عبداللّه الحسین علیه‌السلام بود و به نام خود تفال می‌زد و افتخار می‌کرد:

من غلام شاه فردوسم به دوزخ چون روم
شاه را باید همی دیرین غلام اندر رکاب
آسمان از پایه ایوان من قائم مقام
آفتاب از سایه دیوار من نایب مناب
آسمان را گون منه در راه من دارم از نجوم
کارتن را گو متن در کاخ من تار از لعاب

و تمام این قصیده را به خط خود آن مرحوم در یادداشتهای مرحوم عبرت دیدم. وفاتش به سال ۱۳۱۳ قمری و در نجف مدفون گشت، اعتماد السلطنهٔ در مآثر و الآثار ذکر او کرده است و خود او قطعه‌ای از اشعار عربی در آخر تحفه الناصریّه نوشته است.»

علامه علاوه بر تحصیل دروس متعارف در حوزه‌های تهران، قم و نجف، به آموزش زبان‌های فرانسه و عبری مبادرت ورزید. او پس از گذراندن دروس حوزوی به تهران بازگشت و تا پایان عمر از اشتغال علمی دست نکشید.

ایشان درباره نحوه تحصیل و اشتغالات علمی خود می‌نویسد:

«اما بعد چنین گوید این بنده فانی ابوالحسن بن محمد بن غلامحسین بن ابی‌الحسن المدعو بالشعرانی که چون عهد شباب به تحصیل علوم و حفظ اصطلاحات و رسوم بگذشت و اقتدائا باسلافی الصالحین من عهد صاحب منهج‌الصادقین از هر علمی بهره گرفتم و از هر خرمنی خوشه برداشتم، گاهی به مطالعه کتب ادب از عجم و عرب و زمانی به دراست اشارات و اسفار و زمانی به تتبع تفاسیر و اخبار، وقتی به تفسیر و تحشیه کتب فقه و اصول و گاهی به تعمق در مسایل ریاضی و معقول تا آن عهد بسر آمد.

لقد طفت فی تلک المعاهد کلها
و سرحت طرفی بین تلک المعالم

سالیان دراز شب بیدار و روز در تکرار، همیشه ملازم دفاتر و کراریس و پیوسته مرافق اقلام و قراطیس، ناگهان سروش غیب در گوش این ندا داد که علم برای معرفت است و معرفت بذر عمل و طاعت و طاعت بی‌اخلاص نشود و این همه میسر نگردد مگر به توفیق خدا و توسل به اولیاء مشغولی تا چند؟

علم چندان که بیشتر خوانی

چون عمل در تو نیست نادانی»

مرحوم شعرانی، به کشورهای عربی از جمله: مکه، سوریه، لبنان و مصر سفرهایی کردند و در جلسات فلسفه دانشگاه الازهر حضور یافتند. وقتی استاد فلسفه آنجا متوجه حضور ایشان در جلسه درس شد، با حالت وجد و خوشحالی، کرسی درس خود را برای چند جلسه در اختیار مرحوم شعرانی گذاشت.

ایشان اصرار فراوانی بر رقیق کردن مطالب عالیه علمی در حد فهم شاگردان داشت. شاگردان ایشان با بهره‌گیری از مثال‌هایی که به استاد اختصاص داشت مطالب علمی را بخوبی درک می‌کردند. این اصرار محدود به جلسات درس ایشان نبود. بلکه درس تفسیر علامه که جنبه تبلیغی داشت و هر روز پس از نماز جماعت به طور گردشی برگزار می‌شد نیز از این ویژگی برخوردار بود. در آن جلسه سیّار که اهل فضل نیز شرکت داشتند. شبهات افراد اگرچه به طور قاطع اما با مثالهای مناسب بیان می‌شد. ایشان پیرامون روشن و گویا نوشتن کتابهای علمی و همچنین گزیده و مختصر بودن این کتاب‌ها اینگونه می‌گوید:

«علمای ما پیش از این هم کتب بسیار تألیف کرده‌اند مانند مفتاح النبوه همدانی و سیف الامه فاضل نراقی و اظهار الحق علامه هندی و نصرة الدین حاجی کریم‌خان کرمانی و منقول الرضا فی رد الیهود تألیف میرزا محمد رضا که از احبار یهود بود و اسلام آورد، و انیس‌الاعلام از فخرالاسلام که او نیز از کشیشان نصاری بود و به دین اسلام درآمد و کتب دیگر که ذکر آنها موجب تطویل است. اما مردم عهد ما را همت مطالعه کتابهای بزرگ و طولانی نیست و نسخه و تجدید طبع آنها غالبا دشوار است و مردم غالبا با عبارات ساده و مختصر مأنوس‌ترند و از کتب طولانی و عبارات مغلق ملول می‌شوند، لذا من مهمات مباحث آن کتب را برگزیده با مطالب بسیار دیگر در این مختصر آوردم و در هر باب به یکی دو مطلب قناعت کردم تا ملال نیاورده و خواننده بدان رغبت کند و آن را«راه سعادت»نامیدم، نفع اللّه به و بأمثاله»

نبوغ فکری و علمی ایشان را در نقل خاطره‌ای از آیت الله حسن‌زاده آملی به خوبی می‌توان دید:

«یکی از آلات ریاضی برای تعیین سمت قبله که مبتنی بر قواعد ریاضی نجومی صنعتی است را مرحوم استادم آیت‌الله علامه ذو الفنون حاج میرزا ابوالحسن شعرانی رفع اللّه تعالی درجاته به طرزی بدیع اختراع نموده است. از این صحیفه قبله‌یابی فقط خواص،که آشنای به فن هستند می‌توانند استفاده کنند. در اختراع آن حدّت نظر و قوت فکر به کار برده است آنچنان که موجب شگفتی ارباب فن است. خود آن صحیفه منحصر به فرد و معمول و مصنوع دست مبارک آن جناب در نزد راقم محفوظ است، و چنین در نظر دارم که در شرح آلات مذکور تصنیفی تدوین کنم اگر توفیق این امر خطیر را یافتم شرح این صحیفه و بیان ترسیم و نحوه اختراع و دستور اعمال آن نیز به تفصیل بیان خواهد شد»

عدم دلبستگی علامه شعرانی به دنیا نشان از روح گسترده و وسیع او دارد. وی با اینکه از مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی اجازه اجتهاد داشت، هیچ‌گاه از وجوهات شرعی استفاده نکرد. به دور از مرید و مراد بازی با لباس ساده و گیوه‌ای ساده‌تر به وسیله حقوق بازنشستگی و درآمد حاصل از تأسیس یک کتابفروشی امرار معاش می‌کرد. برای فهم دقت نظر و رعایت احتیاطات شرعی از سوی این مرد بزرگ به نقل خاطره‌ای از جناب علی‌اکبر غفاری بسنده می‌کنیم:

«از نظر اخلاقی آنچه از آقای شعرانی در نظرم هست، مردی بود خیلی محتاط؛ در تصرف یک پولی یا مالی ولو کتابی که به ایشان می‌دادند؛ یادم می‌آید که روزی خدمت آقای محدث[ارموی] صحبت از آقای شعرانی پیش آمد می‌گفت: ایشان مرد بزرگواری است، واقعا متقی است از جهت اینکه من یک مقدار از این کتاب«نقض»را به اداره اوقاف فروخته بودم و چون آقای شعرانی در آنجا نظارتی داشت فکر می‌کردم که حتما یک جلدش را به آقای شعرانی داده‌اند بعد از چند ماه در مجلسی از آقای شعرانی سؤال کردم شما کتاب نقض را دیده‌اید؟ اشکالی، عیبی به نظرتان نرسید؟ گفت: من نگرفتم، کتاب نقض ندارم. گفتم: مگر در اداره به شما نداده‌اند؟ گفت: من مال آنجا را تصرف نمی‌کنم چون آنها حقوق موقوف علیهم را رعایت نمی‌کنند وقفنامه و این حرفها سرشان نمی‌شود. من به هیچ مالی از آنجا دست نمی‌زنم من(آقای غفاری)خودم یادم می‌آید گاهی وقتی می‌خواستم به ایشان سهم خیلی مختصری بدهم بود ایشان می‌گفت: به چه مناسبت به من سهم می‌دهی؟ مناسبتش را معین کن؛ اگر سهم است من بدانم باید چکار بکنم یعنی تصرف نمی‌کرد، عموما متکی بود به اینکه خودش کار کند و از درآمد خودش استفاده کند این احتیاطهایش بود که هم اساتیدم که با ایشان معاشرت و رفت و آمد داشتند نقل می‌کردند و هم خودم می‌دیدم. خیلی مقتصدانه رفتار می‌کرد، بی‌مهابا کتاب نمی‌خرید»

این دانشمند فرزانه در اواخر عمر خویش، دچار ضعف، نقاهت و بیماری قلب و ریه شده، زیر نظر طبیب بودند و اوایل ماه مبارک رمضان سال ۱۳۵۲ شمسی، هم چند روزی در مسجد، نماز جماعت را اقامه کردند. با تشدید بیماری، ایشان را به شمیران بردند و پس از بهبود نسبی، در روز پنجم شوال (۱۳۵۲/۸/۱۰) ایشان را به آلمان منتقل و در بیمارستان سی‌ژرژ در شهر هامبورگ بستری کردند؛ لکن معالجات سودی نبخشید و شب یکشنبه، هفتم شوال ۱۳۹۳ قمری (۱۳۵۲/۸/۱۲) سی و پنج دقیقه بعد از ۱۲ شب در بیمارستان، زندگی را بدرود گفتند. روز چهارشنبه، جنازه ایشان به تهران منتقل شد و قبل از ظهر روز پنج‌شنبه تشییع گردید و در جوار حضرت عبدالعظیم حسنی (ع)، روبه‌روی باغ طوطی، مقبره خانوادگی زمردی به خاک سپرده شد.[۲]

پی‌نوشت‌ها:

۱. مجله نور علم، شماره ۵۰ و ۵۱، ص ۷۶؛ ابوالحسن شعرانی، راه سعادت، ص ۱۸ـ۲۳.

۲. این زندگینامه بر اساس منابع ذیل تنظیم یافته است:

اندیشه‌نامه علامه شعرانی، عبدالحسین خسروپناه

نجوم امت، مطلبی، سید ابوالحسن نشریه نور علم شماره ۵۰

فرزانه ناشناخته، یادنامه علامه میرزا ابوالحسن شعرانی



امانت

الهیات اشارات را یکبار درس داده بود. تقاضا کردم اگر می‌شود دوباره تدریس کنید. قبول کرد که دوباره درس دهد آن هم برای یک نفر! یکبار خدمت ایشان عرض کردم: آقا برای شما خسته کننده نیست که برای یک نفر درس می‌گویید؟ خیلی آرام، فرمود: «آنچه ما داریم، امانتی است که از اسلاف، پیش ماست و باید این امانت را به اخلاف تحویل بدهیم. این وظیفه ماست. اگر تحویل گیرندگان، کم هستند، تقصیر ما چیست؟»

آیت الله سیدرضی شیرازی

راه سعادت

کتاب «راه سعادت» یکی از کتاب‌های علامه شعرانی در موضوع کلام است که به زبان فارسی و با هدف رد شبهات یهود و نصاری و اثبات نبوت خاتم الانبیا و حقانیت دین،لباس تحریر به تن کرده است.علامه بزرگوار در بخشی از این کتاب بـا عنوان «کتب عصری و نواقص آن» کتب نوشته شده در دوران معاصر را از لحاظ شکلی و محتوایی مورد انتقاد قرار داده و به بیان نکاتی می‌پردازد که نشان از دقت و ظرافت ایشان در بیان و بنان دارد.

کتب عصری که در نبوت و شرح حال ائمه و دین اسلام می‌نویسند از جهتی خالی از نقص نیست چون مسلمان باید معتقد باشد پیغمبران و ائمه از جانب خدای تعالی برگزیده بودند و به آنها از عالم غیب وحی می‌شد و بر اراده خدا آگاه می‌گشتند و خوارق عادات می‌نمودند و معجزه داشتند و تنها اعتقاد به اینکه پیغمبر مرد بزرگی بود و تدبیر نیکو می‌کرد و قوانین خوب آورد و عرب را از ذلت برهانید و آنها را عزت داد تا بر دنیا تسلط یافتند کافی نیست، زیرا که در هر امتی مرد بزرگی برخاست و قوانین خوب آورد، اما وحی و معجزه مسئله دیگر است، ناپلئون هم مرد بزرگی بود و به مملکت فرانسه خدمت کرد و قانون آورد و پطر کبیر ، روسیه را ترقی داد.

هدف بسیاری از کتب عصری عربی یا فارسی، بیش از این نیست که آن حضرت را در سیاق این مردان قرار دهند یا اندکی بهتر و بالاتر؛ روش صحیح آن است که قدمای ما داشتند و کتبی که در نبوت می‌نوشتند غرضشان اثبات وحی و سرّ الهی و اعجاز بود و اگر چنین باشد، مردم خود را مجبور به اطاعت می‌دانند نه آنکه در کتب عصری ثابت می‌کنند و عجب این است که فروغی در شرح حال سقراط می‌گوید: اگر او در مشرق ظهور کرده بود ، مشرقیان او را هم پیغمبر می‌دانستند. چون رسم شرقیان است که این‌گونه مردم را پیغمبر گویند. در جواب او باید گفت: پیغمبری وحی است و دلایلی دارد و امثال سقراط در مشرق هم ظهور کردند و کسی آنها را پیغمبر ندانستند، و آنها که پیغمبر دانستند در آنها علائم نبوت دیدند.

یکی دیگر از نواقص کتب ایشان، این است که ائمهٍ و پیغمبر–صلوات الله علیهم– را به نام ذکر می‌کنند نه به آن منصبی که خداوند به آنها داده است، مثلاً می‌گویند: حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ص) و بازرگانی محمد(ص) و شخصیت محمد و امثال این الفاظ که یهودی و نصرانی و مجوس و ملاحده هم در اطلاق آن نام‌ها با ما اختلاف ندارند و امتیاز ما مسلمانان این است که علاوه بر محمد بودن، او(ص) را رسول‌الله و خاتم النبیین می‌دانیم و علی(ع) را علاوه بر علی بودن، وصی بر حق و امیرالمؤمنین می‌گوییم؛ پس باید آن نام را که مایه امتیاز ماست از ملاحده اختیار کنیم و شبیه به بی‌دینان و ملحدان نشویم، در صلح حدیبیه که پیغمبر و اهل مکه پیمان‌نامه نوشتند، بالای نامه نام آن حضرت را به عنوان رسول‌الله نوشتند، کفار مکه گفتند باید این عنوان را محو کرد چه اگر ما او را رسول خدا می‌دانستیم؛ جنگ نمی‌کردیم و نظیر این قصه میان امیرالمؤمنین و معاویه در قضیه حکمین اتفاق افتاد. به هر حال منصب الهی را از نام آن دو بزرگوار آن کس حذف می‌کند که این منصب را برای آنان ثابت نداند.

خداوند در قرآن فرمود:

ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله و خاتم النبیین (احزاب۴۱)

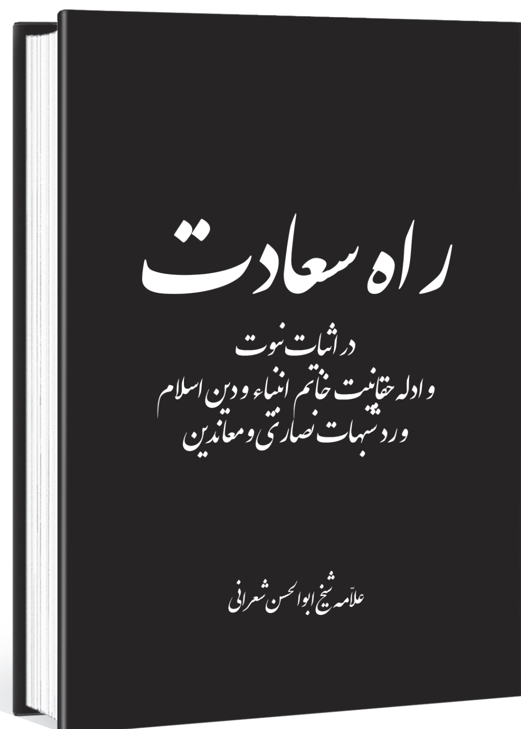
و نیز فرمود:

لا تجعلوا(نور۶۳)

دیگر از عیوب کتب عصری آن است که در اول آن بسم‌الله و حمد و ثنا و صلوات بر رسول خدا و ائمه هدی نیست، با اینکه شعار مسلمانی است و هیچ کس بی‌علتی، از رسم مألوف و عادت معهود دست بر نمی‌دارد و اگر کسی خواهد از نصاری هم تقلید کند، نصاری در عادت خود و نام حضرت عیسی چنان تعصب دارند که به جای کلمه عیسی که اصطلاح مسلمانان است، یسوع می‌گویند و از شعار مسلمانی احتراز می‌جویند. و هر کس کتب عربی عیسویان را دیده باشد این معنی بر وی واضح است و امیدواریم مسلمانان پس از این رعایت این آداب را مخصوصا در کتب دینی بنمایند.

دیگر از نواقص آنان، آن است که مصالح احکام را علت منحصر متابعت پیغمبر می‌شمرند و چندان به ذکر بهشت و نعمت های آن و جهنم و عذاب اخروی نمی‌پردازند با آنکه مسلمانان باید متابعت احکام دین کنند برای مصالح اخرت و اگر ترک مسکر کنند برای ضرر بدن یا نماز بخوانند برای ورزش یا غسل کنند برای نظافت و از نجاست احتراز جویند برای میکروب در حقیقت متابعت رسول خدا نکرده اند. و بسیاری از مردم خواهند گفت ما به سلامت بدن خویش علاقه نداریم و مسکر می‌خوریم و غسل نمی‌کنیم و از نجاست پرهیز نمی‌نماییم یا به غیر غسل خود را از میکروب حفظ می‌کنیم مثلا الکل به تن می‌مالیم. پس باید متابعت احکام خدا کرد از ترس دوزخ و امید بهشت و این مصالح احکام غالبا صحیح است اما معجزه پیغمبر است و دلیل صدق او در احوال معاد و اخبار از اخرت.[1]

پی‌نوشت:
۱. راه سعادت،ص۱۴۴

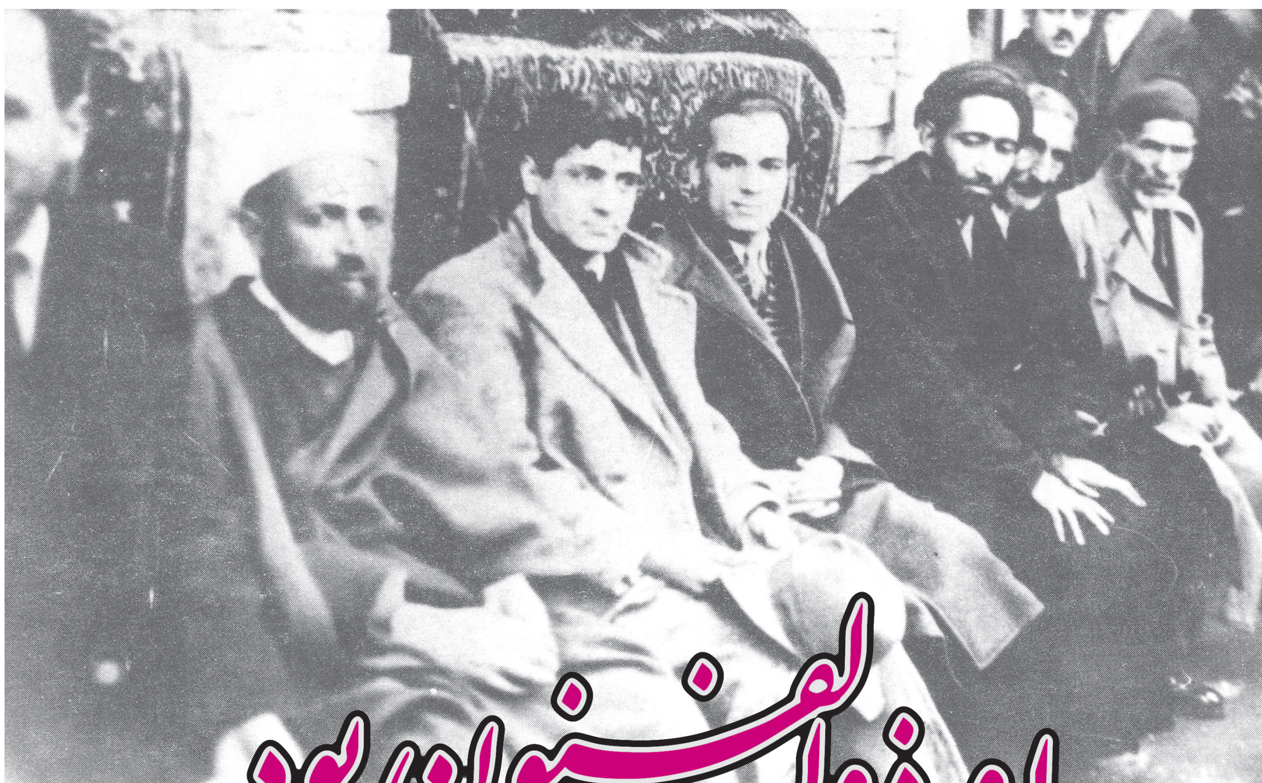




استادِ کُر

پرسید: «چه درسی مشغول هستی؟» گفتم: شرح لمعه می‌خوانم. بعد جمله‌ای گفت که برای من خیلی معنی داشت فرمود: «اگر استاد کُر باشد، هرچه بگوید خوب می‌گوید؛ ولی اگر کُر نباشد، هرچه بگوید از عهده‌اش برنمی‌آید». منظورش این بود که کتاب‌های حوزوی یک خصوصیتی دارد؛ مثلاً اگر فقه است در میان مطالب مسئله کلام دارد، یک دفعه از نجوم بحث می‌کند، گاهی از ریاضی بحث می‌کند، گاهی از علوم دیگر بحث می‌کند. بنابراین استاد باید جامع معقول و منقول باشد و الا یک جاهایی لنگ خواهد ماند. برای همین خودش جامع علوم بود.

آیت الله استادی



او ذوالفنون بود

عمق دریا را آنها که بر شن‌های گرم ساحل نشسته و دستی به آب تر نکرده‌اند نخواهند فهمید. غوّاص و ملّاح می‌دانند که دریا بیش از یک واژه و یک مفهوم است .آنها می‌دانند زیرا در دریای طوفانی و آرام رانده‌اند و مانده‌اند.آنها می‌دانند زیرا با دریا زیسته‌اند و رهاورد این زندگی این است که دریا را فهمیده‌اند. آیت‌الله حسن‌زاده آملی یکی از شاگردان دریای شعرانی است از که تجربه زیستن با او برایمان می‌گوید. این مصاحبه اولین بار با عنوان جلوه‌هایی از حیات علمی علامه شعرانی در کتاب زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت‌الله میرزا ابوالحسن شعرانی در سال ۱۳۸۵ منتشر شد. آن چه می‌خوانید گزیده ویرایش شده و تدوین یافته از این مصاحبه است.

آشنایی ما با استاد به این شکل بود که مرحوم آقا شیخ محمدتقی آملی گفتند: اگر شما بتوانید به محضر شریف ایشان تشرف پیدا کنید و ایشان هم بپذیرند، ایشان شما را اشباع خواهند کرد و شما راضی خواهید بود. گفتم: اگر قبول نکردند؟ گفتند: قبول می‌کنند، می‌توانید از جناب‌آقای میرزا مهدی الهی قمشه‌ای هم استفاده کنید. این دو بزرگوار را ایشان معرفی کردند. نشانی آقای شعرانی را هم ایشان دادند. بنده غروب آمدم سه راه سیروس ـ که حالا چهار راه شده ـ آدرس را سؤال کردم . رفتم مسجد، دیدم، دو یا سه نفر نشسته‌اند. وقت اذان شده بود. یک آقای شیخی را هم دیدم که گوشه‌ای نشسته. سلام کردم و نشستم. مواظب بودم تا آقای شعرانی بیاید. این آقا شیخی که آنجا نشسته بود، عمامهٔ کوچکی بر سر داشت و زیر عمامه‌اش هم یک کلاه حصیری بود. آدم خیلی بی‌قید و بی‌رنگ و وارسته‌ای به نظر می‌رسید. تا مؤذن اذان گفت. دیدم که این آقای شیخ برخاست و اقامهٔ نماز کرد. بنده رفتم به صف ایستادم. از یکی از آقایان که در صف نماز حاضر بود، سؤال کردم: این آقا کیست؟ گفت: ایشان آقای حاج میرزا ابوالحسن شعرانی است. حالا با آن وصفی که جناب آقای آملی کردند، سبحان‌الله! نماز خواندیم و تمام شد و ایشان که خواستند تشریف ببرند بیرون، من جلویشان را گرفتم و فرمایش آقای شیخ محمدتقی را خدمتشان گفتم. ایشان گفتند ما وقت نداریم و نپذیرفتند. باز هم رفتم، نپذیرفتند. تا بر اثر تکرار زیاد و رفت و آمد، گفتند: ما بنا داریم رسائل و مکاسبی شروع کنیم، شما می‌خواهید بیایید؟ کم‌کم در رحمت باز شد و رفتیم محضر شریف ایشان، که محضر پر برکتی برای بنده بود. حضرت آقای شعرانی خیلی به گردن بنده حق دارد. بنده در حضور شریف ایشان ابتدا رسائل و مکاسب را شروع کردم. تمام رسائل و مکاسب شیخ انصاری را به مدت سه سال، خدمت ایشان خواندم. بعد کفایه را شروع کردیم. بعد اشارات شیخ‌الرئیس را محضر پر برکت ایشان خواندم. عمده درس تفسیر بنده نیز

خدمت آقای شعرانی بود. بنده از اول تا آخر تفسیر *مجمع البیان طبرسی* را کلمه به کلمه خدمت ایشان خواندم. خیلی آن محفل درس تفسیر برای من ارزشمند بود. خدمت ایشان که بودم، در سال تعطیلی نداشتیم. بنده یادم نمی‌رود که سال بر ما گذشت و دو روز تعطیل کردیم. یکی روز عاشورا، یکی روز شهادت حضرت امام مجتبی (ع) و بقیهٔ روزها را درس خواندیم. ایشان خودشان شایق بودند.

حجره ما در مدرسه مروی بود، چون می‌خواستم نزدیک‌تر باشم این مدرسه را انتخاب کردم. وگرنه مدرسهٔ حاج ابوالفتح برای ما، روحانیت و معنویت و برکت داشت. البته مدرسهٔ مروی هم روحانیت و برکت داشت. ما به سفارش جناب آقای شعرانی به مدرسهٔ مروی محضر حضرت آقای میرزا محمدباقر آشتیانی آمدیم ، و ایشان ما را امتحان فرمودند و پذیرفتند و در مدرسه به ما حجره دادند. ما هم از مدرسه مروی به درس آقایان می‌رفتیم. یکی از خاطرات خوشی که از محضر شریف ایشان دارم، این است که یک زمستان که برف خیلی سنگینی آمده بود از حجره بیرون آمدم، برف را نگاه کردم و مردد بودم که به کلاس درس بروم یا نروم. اگر نمی‌رفتم دلیلی بر تنبلی من و عدم عشق و شوق من بود، به هر حال تصمیم گرفتم بروم. رفتم تا در خانهٔ ایشان در سه راه سیروس، خواستم درب بزنم. با آن برف سنگین که آمده بود، خجالت کشیدم. مدتی ایستادم که کسی بیرون بیاید، اما کسی نیامد. دیدم وقت درس هم دارد می‌گذرد. در هر صورت درب را زدم. آقازاده ایشان در را باز کردند، وارد شدم و رفتم دیدم ایشان مشغول نوشتن هستند. با انفعال وارد شدم، سلام کردم و به محض نشستن عذرخواهی کردم. گفتم: آقا! مزاحم شدم، می‌خواستم نیایم. گفتند: چرا؟ گفتم: در این برف نمی‌خواستم مزاحم بشوم. گفتند: از مدرسهٔ مروی تا اینجا می‌آیید، گداها را در راه مـی بینید؟ گفتم:بله. گفتند: امروز آنها بودند یا نبودند؟ گفتم: چرا بودند، امروز که روز کسب و کار آنهاست. ایشان گفتند: خوب آنها که تعطیل نکردند، ما چرا تعطیل کنیم؟!

ایشان واقعاً برای من پدری بودند که من عاجزم از بیان و توصیف آن، خدمت ایشان خیلی کتاب خواندم. تمام رسائل، تمام مکاسب، جلدین کفایه، اکثر اسفار را برای اولین بار خدمت ایشان خواندم. یک دوره رجال اردبیلی ، یک دوره درایه و اکثر شفای شیخ را خدمت ایشان خواندیم. بعد از آنکه مکاسب تمام شد، جواهر فقه را خدمت ایشان شروع کردم و چون دیگر به صورت سطح نبود و به صورت درس خارج بود، و عنوان درس خارج فقه داشت و تعطیلی کم داشتیم، پیشرفت خیلی خوب بود. مثلاً طهارت جواهر، خمس جواهر، صلات جواهر، حج جواهر، ارث جواهر، زکات جواهر، را خدمت ایشان خواندم و در عرض این درس‌ها، ریاضیات را شروع کردیم. ایشان اوایل فرمودند ریاضیات را فقط روزهای تعطیل می‌خوانیم، لذا روزهای تعطیل شروع کردیم به خواندن ریاضیات، بعد از آن‌که مقداری پیش رفتیم به حضور شریف ایشان عرض کردم: آقا، ما پنج‌شنبه و جمعه پیشرفت‌مان کم است، اگر اجازه بفرمایید داخل هفته هم بخوانیم.

ایشان ماشاءالله حوصله‌ای داشتند. بعدالطلوعین کفایه می‌گفتند. نماز صبح را زود می‌خواندیم و در درس ایشان حاضر می‌شدیم. بعد صبحانه‌ای می‌خوردند و قلیان می‌کشیدند و می‌آمدند درس مکاسب می‌گفتند. عده‌ای که کفایه می‌خواندند می‌رفتند و بعضی برای خواندن مکاسب می‌آمدند؛ مکاسب که گفته می‌شد بعضی از آقایان می‌رفتند و ما می‌نشستیم اسفار یا شفا و اشارات می‌خواندیم، بعضی از آقایان در اشارات شرکت داشتند. بعد از آنکه درس فلسفه تمام می شد به تعبیر شریف ایشان، می‌فرمود: حالا نوبت این کفریات شده. ریاضیات و هیئت و اینها را به مطایبه می‌گفت کفریات است! به درس ریاضیات، هیئت و نجوم می‌نشستیم، چه بسا برای من پیش آمده بود که بین‌الطلوعین خدمت ایشان می‌رفتم و گاه می‌دیدم که اذان ظهر می‌گویند و عجیب بود حوصلهٔ ایشان و آن بزرگواری و قوت و قدرت روحی و ایمانی ایشان، و الا با بنیه عادی این کارها وفق نمی‌داد.

شرح چغمینی را که خواندم به *تشریح الافلاک* مسلط شدم. سی فصل خواجه ، تنویهات ملا مظفر را و... همه را در عرض کتاب‌های درسی قرار دادیم. البته در خلال درس سؤال می‌شد، کار هم می‌کردیم و عجیب درس می‌خواندیم، و آن بزرگوار هم که دیدند من خیلی تشنهٔ درس هستم، مثل پدر مهربانی لطف و عنایت کردند بعد فرمودند که باید اقلیدس به تحریر جناب خواجه را بخوانید. اقلیدس حساب و هندسهٔ استدلالی است که اصول اقلیدس می‌گویند ، این را از اول تا آخر خدمت ایشان خواندم. آنکه خوانده شد، فرمودند که باید *اُکرمالائوس* را بخوانی، *اُکرمالائوس* مثلثات کروی و از متوسطات است، یعنی بعد از خواندن تحریر اقلیدس، آن کتاب را باید خواند. آن کتاب را هم خواندیم که خیلی سنگین و مشکل است.

آنکه خوانده شد، فرمودند: حالا باید اسطرلاب بخوانی، کتاب اسطرلاب را داشتیم اما آلت اسطرلاب نداشتیم. در مدرسه سپهسالار قدیم (شهید مطهری)، کتابخانهٔ ملی و بعضی کتابخانه‌های دیگر بود، لکن اجازه بیرون بردن از مدرسه را به ما نمی‌دادند، چون عتیقه بود. مدرسه مروی هم اسطرلاب داشت. یک روز جناب آقای شعرانی فرمودندکه مدرسهٔ مروی اسطرلاب دارد، باید جناب آقا میرزا محمد اجازه بفرمایند تا ما از آن استفاده کنیم. و ایشان آگاه بودند که کتاب‌های مدرسه مروی و اسطرلاب را نمی‌شود از آن‌جا بیرون آورد. لذا فرمودند: من می‌آیم به حجره شما و آن‌جا به شما درس می‌دهم. این دیگر کمال ایثار و بزرگواری بود. روزی هم فرمودند که می‌رویم منزل آقا میرزا محمدباقر آشتیانی. بنده در خدمت ایشان راه افتادیم که به خانه آقای آشتیانی برویم. آن روز باران هم می‌آمد. این پیرمرد در همین باران از سه راه سیروس تا منزل آقای آشتیانی که آن روز پشت مدرسه مروی بود، آمدند. به ایشان فرمودند که آقا می‌خواهند اسطرلاب بخوانند، اجازه بفرمایید که اسطرلاب مدرسه در اختیار ایشان باشد که من روزها به اینجا بیایم و درس بگویم. آقا میرزا محمدباقر هم محبت فرمودند و اسطرلاب مدرسه را در اختیار قرار دادند و الان هم در کتابخانه هست. اسطرلاب را خدمت ایشان خواندم و متن آن بیست باب خواجه نصیرالدین طوسی بود، که به صورت درس می‌خواندیم و در کنار آن رسالهٔ هفتاد باب جناب شیخ بهایی به صورت مطالعهٔ عرضی و تطبیقی بود و چون عشق بود و ایشان هم بزرگواری داشتند و خیلی هم دراین علوم مسلط بودند. من اسطرلاب را خیلی خوب خدمت ایشان خواندم به طوری که بعد از آن اسطرلاب عبدالرحمن صوفی را که بیش از سیصد باب است، مطالعه و تطبیق می‌کردم و حس می‌کردم که می‌فهمم.

آقای شعرانی ذوالفنون بودند. بنده هیچکدام از اساتیدم را به تبحر در فنون مثل ایشان ندیدم. اینها که اسم بردم خیلی قوی بودند اما مثل این بزرگوار در تمام فنون ندیدم. یکی از کتاب‌های دوره شفا، علم موسیقی است. دانستن موسیقی که گناه نیست، حتی مرحوم شیخ بهایی در کشکول نقل می‌کند از مرحوم علامه که یک وقت برای معالجهٔ بیماری، موسیقی به کار می‌رفته. علم آنکه حرام نیست عملش به فرض حرام است. مرحوم آقای شعرانی موسیقی هم می‌دانست. فرانسه را به اندازه عربی می‌دانست و مسلط بود. آن لحن شیرینش هیچ‌گاه از خاطرم نمی‌رود. گاه‌گاهی از ایشان عباراتی می‌پرسیدیم که آقا! این عبارت را چطور باید معنا کرد؟ ایشان دیکسیونر(دیکشنری) را می‌گرفت... دندان نداشت و چند تا از دندان‌هایش ریخته بود... این الفاظ فرانسه را با آن دندان‌های ریخته‌اش خیلی شیرین و جالب می‌خواند. گاهی هم مختصر تبسمی می‌کرد. ترکی خوب می‌دانست و تلفظ می‌کرد. انگلیسی‌اش خوب بود، اما نه مثل فرانسه‌اش. فرانسه‌اش خیلی قوی بود. عبری را می‌دانست. کتاب‌های عبری را هم داشت. خودش به من می‌گفت که من عبری را پیش یک ملای یهودی خوانده‌ام.

در ریاضیات عالیه، در نجوم، من بارها این مطلب را به عرض رسانده‌ام درمیان علمای روحانی ما در عصر خودم، بنده کسی را به تبحر در ریاضیات از ایشان بهتر و برتر ندیدم. الان، چند کتاب شرح اسطرلاب دارم که آن وقت نداشتم. جناب آقای شعرانی شرح اسطرلاب بیرجندی را داشت، اما بنده نداشتم. به ایشان گفتم: اجازه می‌فرمایید از روی نسخه شرح بیرجندی شما استنساخ کنم؟ فرمودند: مانعی نیست. با این‌که ایشان به کسی کتاب نمی‌داد و هر کسی از ایشان کتاب می‌خواست می‌فرمود: کتاب‌های من لازم‌اند، متعدی نیستند! بالاخره کتاب، برای اهل علم، مثل اره و تیشه و لوازم کار نجار است و نباید از او گرفت.

شرح شاطبی درعلم تجوید را، بنده خدمت آقای شعرانی خواندم، شرح شاطبی متن و شرح است؛ متن آن ـ اگر اشتباه نکنم ـ بیش از هزار بیت شعر در تجوید قرآن است و تمام این شعر به قافیهٔ لام تمام می‌شود و آن کتاب استدلالی در فن تجوید قرآن است. خود ایشان فرمودند: من شرح شاطبی را پیش پدرم خوانده‌ام. و همین‌طور دیوان شعر محی‌الدین عربی و همین‌طور، دیگر بزرگان. اینها معارف را در قالب الفاظ موزون درآورده‌اند که قهراً طبایعی که مستقیم و سلیم و روان هستند، شعر را خوش دارند و این یک امر غریزی است که در کسوت شعر، بهتر حفظ می‌کنند. مثلاً گلشن راز شبستری؛ چقدر خدمت به عالم عرفان کرده که آن مطالب نغز را در لباس زیبای شعر درآورده است. البته موضوعی را باید تذکر داد و آن این است که ما یک شعر مذموم داریم و یک شعر ممدوح، و این دو اشتراک لفظی دارند.

جناب علامه شعرانی در ادبیات هم قلم توانایی داشت؛ فارسی را خیلی سنگین و قوی و فصیح می‌نوشت. دیوان شعرشان به چاپ نرسید. شعرشان مانند اشعار شیخ‌الرئیس، میرداماد و مرحوم جلوه، سنگین و با هیبت و ثقیل بود مثل شعرهای شیخ الرئیس، فارسی‌اش، عربی‌اش، مثل آن قصیده خیلی غرّاء نونیه فخر رازی در مدح امام هشتم (ع). وقتی آن قصیده را دیدم، عقیده‌ام نسبت به فرموده شیخ بهایی درباره فخر رازی بیشتر شد؛ چون شیخ بهایی در تفسیر حمدش می‌فرماید: اگر کسی در نوشته‌های فخر رازی توغل بفرماید می‌بیند که فخر رازی مایل به تشیع است. بعد از آنکه این فرمایش را شنیدم، چند جا من فرمایشاتی از فخر رازی پیدا کردم که دیدم که حق با جناب شیخ بهایی است. مثلاً فخر رازی با آنکه «امام المشککین» است و از مبدأ تا معاد را زیر سؤال برده، اما بی‌دغدغه حضرت فاطمه را معصومه می‌داند ـ صلوات الله علیها ـ قصیده‌ای دارد قصیده نونیّه در مدح امام هشتم و این قصیده را یکی از علمای پیشین به نام عبداللطیف شیروانی معروف به افلاطون شرح کرد و هنوز به چاپ نرسیده. قصیده فارسی است، شرحش هم به فارسی است و خیلی شیرین و سنگین. مطلعش این است:

بال مرصع بسوخت مرغ ملمع بدن
اشک زلیخا بریخت یوسف گل پیرهن
صفحه صندوق چرخ گشت نگون‌سار باز
کرد برون باد صبح مهره مهر از دهن
شعله خاور گرفت از سر کبریت، دود
دوده فرو شست پاک دور شعات زبن
صبح برآمد ز کوه دامن اطلس کشان

چون نفس جبرئیل از گلوی اهرمن
تا یزَک باسد قبح دست به یغما نکرد
چاک نزد پرنیان بر تن نازک پرن
بزم صبوح صبا ذوق نسیم عرب
شوق نسیم مساء بوی اویس قرن

۶۳ بیت شعر است در مدح امام هشتم به این سنگینی، مرحوم شعرانی اشعارش این‌طوری است، شعرش سنگین است.

یکی از برکات دیگری که در محضر مبارک‌شان داشتیم این بود که به توفیقات الهی، یک دوره تفسیر مجمع‌البیان را، خود کتاب را خواندیم ـ با لغت و قرائت و اِعراب و حجت، همه و همه ـ که بیش از دو سال طول کشید.

ایشان مرد دلیل و برهان بود و در اصول معارف به ذوقیات متعارف، از استحسانات متعارف، یک مقداری ابا داشت. دلیل می‌خواست و به ما هم می‌فرمود: که برهان می‌خواهد. از فواید بسیار مفید و ارزشمند محضر مبارک بزرگان اینکه کتب روایی را پیش دو بزرگوار دیدیم: یکی چند جلد بحار که خدمت آقای طباطبایی و یکی وافی که خدمت آقای شعرانی خواندیم. گاهی که در محضرشان وافی خوانده می‌شد، می‌فرمود که ببین آقا! این همه صحابه با پیغمبر بودند، یک نفر پیدا نشد که بیان امیرالمؤمنین (ع) را داشته باشد و این همه تابعین بعد از آن آمدند، نشد که یک نفر بیان حضرت سجاد (ع) مثل صحیفه سجادیه، یا کسی بیان امام صادق (ع) را داشته باشد یا دیگر بزرگواران ائمه (علیهم‌السلام) مفاد فرمایششان این بود که خود همین روایات، همین معجزات قولی «حجت بالغه» است بر حجت بالغه بودن آنها، و الا این همه دانشمندان، این همه نویسندگان، این همه صاحبان مقامات،حریری‌ها، بدیع الزمان‌ها چرا نتواستند چیزی در ردیف آن آثار بیاورند؟ این نهج‌البلاغه، این کلمات قصار، کلمات علمی است.

وقتی درس اسفار بود، راجع به آخوند ملاصدرا، تعبیر شریف ایشان این بود که می‌فرمود: مرحوم آخوند لطف الهی بود. زمانی که غرب مردم را به مادی‌گری و مادیات گرفتار و از آن سو، از ماورای طبیعت بی‌خبر و آن‌طور متوقف در ماده شدند، خداوند سبحان هم از این طرف در مقابل‌شان چنین مردی را برانگیخت و هشداری داد به همه که این‌طور نباشید که اخلد فی الارض و از فوق ارض و باطن عرش و از خداوند عالم و حقیقت بی‌خبر بوده باشید. این نظری است که مرحوم شعرانی درباره آخوند داشتند. این مطلب را مشافهتاً از ایشان شنیدم. شفا را ما پیش چهار نفر خواندیم: خدمت مرحوم شعرانی، جناب آمیرزا احمد آشتیانی، جناب فاضل تونی و جناب آقای طباطبایی. خدمت آقای طباطبایی برهان شفا را خواندیم، عمده شفا را خدمت آن بزرگواران خواندیم. خدمت جناب آقای شعرانی عمده شفا را خواندم یعنی از کتاب نفس شروع کردیم و کتاب نبات و حیوان و تشریح....؛ خدمت ایشان. بعد به حضور شریف ایشان عرض کردم که شفا کتابی بزرگ است اگر دو درسه شود زودتر به انجام می‌رسد. درس دیگر را اجازه بفرمایید بروم خدمت فلانی ـ آقایی را اسم بردم ـ از ایشان بخواهم ببینم ایشان قبول می‌کنند. مرحوم شعرانی فرمودند: اگر جناب فاضل تونی شفا قبول کند خوب است. ایشان خیلی به فاضل تونی علاقه داشت، از جنبه علمیتش و ادبیتش و... ما فصوص را که خدمت آقای فاضل تونی خواندیم به اشاره ایشان بود. فرمود: اگر ایشان، فصوص بگویند خیلی خوب است. بعد مرحوم شعرانی فرمود: ما به سن شما بودیم که آقای فاضل تونی یکی از اساتید به نام و معروف زمان خودش بود، اگر قبول فرمایند خوب است. که ما رفتیم و بالاخره پذیرفتند و فصوص و شفا را خدمت فاضل تونی خواندیم. بله! فرمود آن آقا آدم خوبی است، حرف خیلی می‌داند، اما طلبه، ملای کتابی می‌خواهد، آن آقا، ملای کتابی نیست.

یکی از محسنات ایشان این بود که به افکار و آرای قدماً در مسائل فقهی خیلی عنایت داشت. اصلاً اعتنا داشت به افکار قدما؛ زیرا که آنها قریب‌العهد بودند، شرایطی و آدابی که برای انها بود، پختگی و کارکشتگی آنها و قبول آنها برای ایشان اهمیت داشت. زیرا اگر یک حدیثی را آنها قبول کردند ما نمی توانیم یک رجالی را، سلسله سندی را با دغدغه و وسوسه پیش بیاوریم و به آقایان قدما ایراد کنیم. از صفات دیگر ایشان اینکه در برابر اساتیدش خیلی خاضع و متواضع بود و آنها را به بزرگی اسم می‌برد و می‌فرمود: کسی که درباره بزرگان دین، بیان و قلم و روش ناروا داشته باشد، اولین جایزه‌ای که از خدا می‌گیرد این است که از برکات انفاس آنها محروم می‌شود. و خیلی بزرگان دین را احترام می‌کرد.

از خصایص دیگر ایشان این بود که دست به هر کتابی دراز نمی‌کرد، حتی المنجد در میان کتاب‌هایش نبود و خودش صریحاً فرمود: این کتاب المنجد را برای دانشجوهای مدارس نوشته‌اند نه برای عالم روحانی. ملا دست می‌برد به کتاب‌های علمی اساسی لغت، به جمهره ابن دُرید، تاج‌العروس و صحاح، به این جور کتاب‌ها که کتاب است نه به منجدی که برای بچه‌های مدرسه نوشته‌اند.

همچنین ایشان عجیب در «ولایت» متصلب بود و حتی در ابتدای کتاب نفس‌المهموم مرحوم حاج شیخ عباس قمی (ره) که ترجمه فرمود، اظهار علاقه و تضرع و تأدب به پیشگاه اهل بیت ولایت نموده است با فرمایشاتی خواندنی و شیرین.

ایشان حقیقت امر استاد است، ما مدح می‌کنیم؛ خداییش، واقع عرض می‌کنم و نعوذبالله در پی آن نیستیم که کسی را بالا ببریم. نسبت به دیگران اهانت بشود یا از ستودن کسی بخواهیم خودمان را بستاییم. یک کسی خیال کند که ستودن استاد برگشت می‌کند بالعرض و بالتبع، به ستودن خودش، نه شهدالله العلی العظیم. متن واقع را دارم عرض می‌کنم. آن واقعیت عشق به درس و بحث و به مطالعه و تحقیق، واقعیت عشق را داشت. این آثار عِلمی ایشان چه جور به عمرش وفق داده؟ اصلاً سر تا پا عشق بود.

یک وقتی من مدرسه مروی بودم؛ یکی از آقایان بزرگوار، اساتید نامدار، اهل تألیف گاهی به من سری می‌زد، گاهی از ما حال می‌پرسید، آمد و گفت: از امروز تهران خبر داری؟ عرض کردم: آقا، من طَلبه‌ام و خبر ندارم. گفت: امروز یک هواپیما کتاب خطی از تهران پرواز کرد برای آمریکا. اینها که پیش می‌آمد، مرحوم آقای شعرانی می‌فرمود که ضرر و صدمه‌ای که بر معارف و فرهنگ این کشور، این پدر و پسر (رضا خان و محمدرضا) زدند، مغول نزده بودند. این هم یکی از فرمایشات ایشان بود.



مهر استاد

خیلی عشقی درس می‌داد و خیلی خودمانی حرف می‌زد. موقع درس گفتن جوش نمی‌خورد و راحت تدریس می‌کرد. گاهی اوقات بچه‌هایش می‌آمدند، آنها را می‌نشاند در بغلش و می‌بوسید و درس هم می‌داد. حال بچّه‌ها را می‌پرسید و به آنها می‌خندید و به ما هم می‌خندید. بعد آنها را مرخّص می‌کرد و شروع می‌کرد به درس دادن. خیلی مرد وارسته‌ای بود. بدون تکبّر بود. مرد متواضعی بود، سر به زیر بود، در مقابل دانشمند و عالم به راستی متواضع بود و کوچکی می‌کرد. با این که معمولاً آزاد می‌نشست، من می‌دیدم وقتی با بعضی از ملّاهای تهران برخورد می‌کند، خیلی خودش را جلوی آنها جمع و جور می‌کند و خیلی مؤدب و فروتن می‌نشیند. به آنها محبت کرده و نسبت به علم متواضع بود.

آیت الله سیدرضی شیرازی

استاد خوب است رفیق باشد

«برای شاگردانش ، هم استاد بود و هم رفیق» این جمله را می‌توانی از زبان تک‌تک شاگردان او بشنوی. شاگردان استادی که درس و بحث را پله‌ای برای رشد و تربیت خود و دوستانش می‌دانست و نه آیینه‌ای برای تکثر خودبینی‌ها. آنچه تقدیمتان می‌شود خلاصه گفتگو با آیت الله احمدی‌فقیه یکی از شاگردان علامه شعرانی است. گفتگویی که برای اولین‌بار و به طور مبسوط در اندیشه‌نامه علامه شعرانی منتشر شد و در اینجا گزیده‌ای تدوین یافته از آن را می‌خوانیم.



بنده از چند نفر از بزرگان راجع به مرحوم آیت‌الله علامه شعرانی نکاتی را شنیده بودم که بسیار جالب بود. زمانی با مرحوم سیدنا الاستاد علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه درباره مرحوم علامه شعرانی که آن وقت حیات پُر برکت‌شان باقی بود، سؤال کردم یا سر صحبت باز شد، ایشان فرمود: در عالم اسلام مثل او را ندیدم. یا در عالم اسلام منحصر به خودش هست و البته معلوم است در عالم اسلام که ایشان تعبیر کردند، مقایسه با انبیا و ائمه و اولیا نیست، بلکه در بین علما خواستند بگویند. شاید براساس این‌که ، هم فقیه ، هم ریاضی‌دان بود ،هم اطلاعات تاریخی داشت، و بر علم هیئت چه با معیار قدیم و چه جدید و مقایسه با احکام شرع ، متخصصی مسلم بود. ایشان خیلی مخلص بود. علاوه بر اینها، ایشان بر زبان‌های خارجی هم مسلط بودند. این موارد از ویژگی‌هایی است که این شخصیت بزرگ را تبدیل به یک عالم کرده بود. بی‌جهت هم نبود که سیدنا الاستاد فرمودند در عالم اسلام منحصر به خودشان هست. لذا اگر ایشان را مقایسه کنیم مثلاً با مرحوم علامه حلی خیلی بی‌جا نیست. از جمله افراد دیگری که از ایشان تجلیل می‌کرد مرحوم سیدنا الاستاد علامه و فقیه بزرگوار آیت‌الله العظمی حاج سید احمد خوانساری (اعلی الله مقامه) بود. گویا در اوایلی که مرحوم آیت‌الله العظمی خوانساری به تهران تشریف برده بودند خیلی با آقای شعرانی ارتباط صمیمی پیدا کرده بودند و این‌گونه روابط معنوی و علمی ادامه داشت، چون گاهی در جلسات خصوصی مرحوم علامه شعرانی نیز از آقای خوانساری خیلی تجلیل می‌کردند. مرحوم سیدنا الاستاد علامه آیت‌الله العظمی آقای رفیعی قزوینی که استاد امام (ره) بودند و هم درس فقه و هم اصول داشتند، یکی دیگر از کسانی بود که فوق‌العاده به آقای شعرانی اظهار علاقه نشان می‌داد و به علمیت ایشان اقرار داشت. آقای بهبهانی هم خیلی به آقای شعرانی علاقه‌مند بود و بالعکس. بعضی دیگر از اعاظم هم در قم مثل مرحوم آیت‌الله حاج میرزا هاشم لاریجانی آملی مکرر می‌فرمودند: ما خدمت آقا میرزا ابوالحسن شعرانی درس خواندیم و استفاده‌ها



علم برای همه

معتقد بود که علم را باید از آن صُقع عالی که عالمان آن را ویژهٔ خود می‌دانند، پایین آورد و در دسترس مردم عادی قــرار داد؛ از این روی، خود در زمانی که عضو «شــورای عالی فرهنگ» بود، درس منطقِ شــرح منظومه را در یکی از اتاق‌های «وزارتِ فرهنگِ» آن زمان ارائه می‌داد که عالم و عامی و رئیس و کارمند در آن شرکت می‌کردند.

مهدی محقق

کردیـم. مرحوم آقا میرزا هاشـم خاطره جالبی هم از ایشـان نقـل می‌کرد.می‌فرمودنـد: مـا در تهـران در مدرسـه مـروی تحصیـل می‌کردیم و در مدرسـه سپهسـالار قدیـم هم آمد و شـد داشـتیم. یک از شـرایط آن مدرسـه این بـود که باید در آن یـک درس فلسـفه می‌خواندنـد. بنـده هـم که گاهی مـاه رمضان آنجا سـاکن بـودم باید امتحان می‌دادم. بنا شـد عـده‌ای از آقایانـی که هیئـت امنای آنجـا و ظاهرا حکومتی بودنـد، از مـا امتحـان بگیرند. علامه شـعرانی ابتـدای بحث مـواد ثـلاث یعنـی وجوب و امـکان و امتنـاع اسـفار اربعه را حسـابی بـرای مـن خواندند. بعـد میان کتاب چـوب کبریت گذاشـتند و چندیـن بـار کتـاب را باز و بسـته کردند تـا فردا موقـع امتحـان به محـض این که بـاز کنند همان‌جـا بیاید. از آنجـا کـه نوعـا در ایـام قدیـم کتـاب کـم بـود هـر کس بایـد بـا خـودش کتـاب می‌بـرد. وقتـی کتـاب را به دسـت ممتحن دادم با تعجب پرسـید: شـما آمدید اسـفار را امتحان بدهیـد؟! گفتـم: بله. آنـان با حالـت تعجب دوباره پرسـیدند مطمئنـی می‌توانـی امتحـان بدهـی؟! گفتـم: عندالامتحان معلـوم می‌شـود. اسـفارهای قدیم یک مجلد بـود، یک جلد کتـاب رحلـی طولانی یعنی ۹ جلد را در یک جلـد آورده بود. همیـن کـه ممتحنین کتاب را بـاز کردند ابتـدای مواد ثلاث آمـد. من هم شـروع کـردم بـه خواندن کتـاب. ممتحنین با تعجـب بـه هم نـگاه می‌کردنـد و می‌گفتنـد: آیا شـما همه اسـفار را این‌گونه مسـلطی؟

خلاصـه ایشـان امتحان را بسـیار بـا موفقیت داده بـود و در ادامـه ایـن جریان می‌فرمـود : آقای شـعرانی در عین این‌که اسـتاد هسـت، رفیق هم هست.

اولیـن جلسـه کـه خدمت ایشـان رفتـم وقتی بود کـه حوزه بـه مناسـبت شـهادت حضـرت امـام صـادق (ع) یـا ایـام فاطمیـه کـه شـهادت آن حضرت هسـت تعطیل بـود. ولی درس ایشـان که شـب و بعـد از نماز برگزار می شـد تعطیل نبـود. پـس از سـلام و حـال و احـوال گفتند از کجـا آمدید؟ گفتم از قم آمدیم و می‌خواهیم درس شـما بیاییم. از ایشـان پرسـیدم کـه همـه شـب درس داریـد؟ فرمودند بلـه. گفتمٍ آمدیـم تجربـه بکنیم که اگـر خوب بـود و پسـندیدیم، بعداً هـم بیاییـم خدمتتـان. ایشـان گفتند بـا یک جلسـه و چند جلسـه کـه نمی‌شـود تجربـه کـرد. مـن گفتم چـون درس علامه طباطبایی را دیده‌ام شـاید با همین چند جلسـه معیار دسـتم بیاید.

از مشـخصات بارز ایشـان سـاده بیان کردن مطالب درس و شـوخیٍ در درس بـود. بنـده چند مـاه رمضان، محـرم، صفر و احیاناً تعطیلی تابسـتان پیوسـته خدمتشـان بودم. یک ماه رمضان در مدرسـه سپهسالار سـاکن بودیم. صبح می‌رفتیم منـزل ایشـان درس. بعـد از ظهـر هم درس بود و شـب هم ، بعـد از افطـار درس داشـتیم. خیلی مفید بـود. در همان ماه رمضـان بـا حالت تنهایی کـه حقیر داشـتم ، آن بزرگوار حق پـدری را نیـز مانند اسـتادی درباره من ایفـا می‌فرمود.

بـه هر حال مدتـی مدید این‌طوری بود که عصر چهارشـنبه می‌رفتیـم تهـران و پنج‌شـنبه و جمعه خدمت مرحـوم آقای شـعرانی بودیـم. درس رسـمی ایشـان اسـفار بـود ولـی مـا الهیـات شـفا هـم مقـداری خدمـت ایشـان شـروع کردیم. بخشـی از اشارات خدمت ایشـان خواندیم. تقریباً گاهی بنده بـودم، گاهـی هم اخـوی هم بودند و گاهی نفـر دیگری هم می‌آمـد و ایـن درس فقط بـه ما چند نفر منحصر بود.شـرح چغمینی ، مقداری از مباحث خلاصه الحسـاب شـیخ بهایی و مقداری از مفتاح الحسـاب غیاث‌الدین جمشـید را سطر به سـطر خواندیم.کم‌کم طوری شـده بود کـه بعضی جاهایش را مـا عبـارت می‌خواندیم و ایشـان نظر می‌دادنـد. بعضی از جاهایـی که مشـکل بود، ایشـان یک تأملـی می‌فرمودند و بـرای ما توضیـح می‌دادند. یادم هسـت در یکی از جلسـات وقتـی بـه مبحث مشـکلی رسـیدیم آقـا فرمودند این باشـد بـرای هفتـه دیگر تا مـن نگاه می‌کنـم. جالـب اینکه هفته بعـد پنج‌شـنبه کـه آمدیـم ایشـان فرمودنـد: من یـادم رفته بـود مطالعـه کنم و مـدتِ ۱۰ دقیقه همان‌جـا مطالعه کردند و نـگاه کردنـد و کامـلاً بحـث را بـرای ما بـاز کردند. خیلی ایشـان بـه مـا محبـت کردنـد. جمعه‌هـا چون طـرف صبح یـا بعـد از ظهـر یـک شـخصی می‌آمـد و منـزل را مرتـب می‌کنٍـد، لـذا خـارج از منـزل برای مـا تدریـس می‌فرمودند مثـلاً مروی یا سـه راه سـیروس. نماز ایشـان هم می‌رفتیم. در مسـجد سـرحوض نماز می‌خواندند. از مدرسـه سپهسالار بـه سـمت مسـجد کـه می‌آمدیـد یـک کوچـه مسـتقیم داشـت بـه مسـجد سـرحوض کـه محلـه یهودی‌هـا بـود. یـادم می‌آیـد یـک روز وقتـی می‌خواسـتم از وسـط کوچـه عبـور کنـم، یهودی‌هـا تنـه‌ای بـه من زدنـد. چون جـوان و جابـک بودم توانسـتم سـریع از دستشـان فـرار کنـم. بعد از نمـاز وقتـی همـراه آقـا بـه منـزل رفتیم بـه ایشـان عرض کـردم: امشـب گرفتار یهودی‌های این محل شـدم. ایشـان فرمودنـد: البتـه بعضـی از اینهـا هـم آدم‌های بدی نیسـتند. فرمودنـد: یـک مـلای یهـودی توی محـل بود؛ مـن رفتم پیـش او و عبـری خوانـدم و اشـاره کردنـد به کتـاب توراتی کـه منزل‌شـان بـود و گفتنـد این کتـاب را می‌خوانـدم. این طـور بـه ذهنم می‌آیـد که بعد هم ایشـان فرمودنـد که من مذاکراتیٍ هم با او داشـته‌ام و به اسـلام نزدیک شـد و شـاید هم بعداً به دسـت مبارک ایشـان مسـلمان شـده بود. همین اسـت کـه در جاٍهـای مختلـف نقل‌هایـی دربـاره یهودی‌ها دارد مخصوصـاً در کتاب ارزنده و مفید *راه سـعادت* که خیلی چیزهـا از یهودی‌هـا و نصاری‌هـا نقـل کرده اسـت.

ایشـان سبک‌شـان ایـن بـود، اگـر بحثـی گاهـی عمـقٍ بیشـتری پیـدا می‌کرد شـاید تـا ده کتـاب می‌آوردنـد؛ مثلا در هیئـت که مـا می‌خواندیم بحث قبله که رسـید مسـتند، جواهـر، قواعـد علامـه و کتاب‌هـای دیگـری می‌آوردنـد و بـاز می‌کردنـد و توضیـح می‌دادنـد و لـذا متعلـم یـک ورود کاملـی در همـه مباحـث پیـدا می‌کرد..شـما بـرای فقاهت ایشـان مـدارک وافـی را (کتاب وافی) ملاحظـه بفرمایید که چقـدر در حواشـی وافی نـکات فقهی دارند. نکات تفسـیری مجمع‌البیـان و همین‌طـور همیـن کتـاب فارسـی شـرح تبصره‌شـان کـه یـادم هسـت می‌فرمودند: من ایـن را گفتم تـا ایـن موضوعات هم برای دانشـجویان و هـم عموم مردم روشـن باشـند و طلبه‌هـا نیـز از اینهـا بی‌بهره نماننـد. نظیر ایـن را در شـرح تجرید هم نوشـتند و به فارسـی نوشـتند و هـم نثـر طوبـی کـه در مورد مفـردات قـرآن هسـت. وقتی مـا خدمت‌شـان بودیـم، گاهـی ورق‌هایـش را می‌دادنـد و می‌فرمودنـد: از چاپخانـه آوردنـد، نگاه کنید شـما ببینید اگر جایی کم و کسـر دارد اضافه شـود و گاهی هم ایشـان توی کتاب‌هـای مـا یادداشـت می‌کردنـد و می‌فرمودنـد: حالا ما هم کتاب شـما را سـیاه کنیم خوب اسـت؟! و بعضی نکات را تصحیـح می‌کردند.

جمعـه هـا که بـه خاطر مشـکلات موجود در خانه نمی‌شـد بـه منـزل ایشـان برویـم بـه مدرسـه مـروی می‌آمدنـد. فرامـوش نمی‌کنم وقتی ایشـان به مدرسـه مروی تشـریف می‌آوردنـد، علمایـی کـه توی مدرسـه مـروی بودند تعجب می‌کردنـد؛ می‌گفتنـد خیلـی آقای شـعرانی به شـما علاقه

دارد کـه روز جمعـه ایـن پیرمـرد بـه خاطـر یکـی دو جلسـه تدریـس ایـن همـه راه را از منـزل تـا اینجـا می‌آیـد. ایامـی بـود کـه بـا شـوق فـراوان کارهـا را پی‌گیـری می‌کردیـم. بـا ایـن حـال گاهـی کـه در بیـن درس چـرت بـر مـا غالب می‌شـد، بـه شـوخی متکایی دسـت می‌گرفت و مـا را بیدار و شـاداب می‌کرد. ایشـان واقعاً حق پدری به گردن ما داشـت. درس‌هـا را با یک شـوقی تدریس می‌فرمـود در واقع تعطیلی نداشت.

ایشـان خیلـی اهـل مـزاح و شـوخی بـود. در درس شـب‌ها از افـراد بـازاری و عمومـی نیـز کسـانی شـرکت می‌کردنـد کـه البتـه افـراد فاضلـی بودنـد. یکـی از آنهـا، شـخصی بود کـه نزدیـک مدرسـه مـروی مغـازه خواربار فروشـی داشـت. می‌گفـت یـک روز آقای شـعرانی آمدنـد مغازه مـن و چیزی از مـن گرفتنـد. من پولـش را نگرفتم. ایشـان فرمودند اگر به ایـن مبلـغ راضـی باشـی همهٔ ایـن مغـازه را حاضـرم بخرم! شـهید دکتـر قنـدی که بعـداً وزیر مخابـرات شـد و در حادثه حـزب جمهـوری بـا آقـای آیت‌الله بهشـتی بـه شـهادت رسـیدند نیـز شـب‌ها درس آقـای شـعرانی می‌آمد. هنـوز آن موقـع آقـای قنـدی ازدواج نکـرده بـود. مـی خواسـتیم آقای شـعرانی را قـم بیاوریـم. البتـه مـا طلبـه بودیم و پـول کافی نبـود کـه آژانس بـرای ایشـان بگیریم. آقای قنـدی فولکس داشـت. گفتیـم فـردا تعطیلـی پنج‌شـنبه و جمعه‌اسـت بیا تا آقـا را ببریـم قـم. خلاصـه فولکـس را آوردند و یک جـا قرار گذاشـتیم قدیـم هم که مثـل الان ترافیک نبـود رفتیم منزل آقـای شـعرانی. مـن و ایشـان نشسـتیم صندلی عقـب و راه افتادیـم بـه سـمت قـم. هنـوز اثـری از ایـن اتوبان نبـود. در پیـچ و خـم جـاده قدیـم تهـران قـم کنـار یـک کـوه بلندی که رسـیدیم ایشـان شـروع کرد بـه تعریف قضیـه تیراندازی و لشکرکشـی‌ای کـه در آن حوالـی رخ داده بـود. مـن هم که ذوق شـنیدن ایـن جـور قضایا را چنـدان نداشـتم–و الان هم نـدارم– چرتـم بـرده بـود. بقیه قضایا را شـهید قنـدی گوش مـی‌داد. مـا خواب رفتیـم. آن هـم خوابی عمیق. وقتـی بیدار شـدم دیـدم سـرم روی سـینه آقـای شـعرانی بود. بـه قدری خجالت کشـیدم. فرمودنـد: ناراحت نباش من هـم اگر خوابم می‌بـرد شـاید همین‌طـوری می‌خوابیـدم .خیلـی محبـت داشـتند. خلاصـه آمدیـم قم. بنـده هنـوز ازدواج نکـرده بودم و منـزل نداشـتم، ولـی اخـوی بـا اینکه زیـاد تفاوت سـنی با هـم نداریـم، زودتر از مـن ازدواج کرده بـود. رفتیم کوچه ارک منـزل اخـوی و چنـد روزی آقـای شـعرانی پیش مـا بودند و از محضـر مبارکـش بسـیار خیلی اسـتفاده کردیـم. روزی در آن ایـام فرمودنـد برویـم پیـش آقـای طباطبایـی .من گفتم ایشـان می‌آینـد پیش شـما. چـون مرحوم علامـه هم خیلی باصفـا بـود. ظاهراً آقای شـعرانی قبول نکردنـد. پیش علامه طباطبایـی رفتیـم. علامـه هم بعـدا پیش ایشـان آمدند. چند روزی کـه اینجـا بودنـد بـه افـراد دیگـری هـم سـر زدیـم. خدمـت آیت‌الله العظمـی آقای گلپایگانی هم رفتیـم. آیت‌الله گلپایگانـی خیلی به ایشـان علاقمند بودنـد. آقای نجفی هم. البته کسـی که از زمان سـابق خیلی با ایشـان صمیمیی بود آیـت‌الله العظمـی بروجـردی بود. ایشـان به امـام خمینی هم علاقمنـد بـود و در بعضی درس‌هـا به این مطلب اشـاره هم می‌کـرد. خلاصـه دو سـه روزی اینجـا بودند. یـک روز بعد از ظهـر فرمودنـد برویـم خانه آقای حسـن‌زاده و آقـای جوادی. آمدیـم و رفتیم و یکی دو شـب منزل مـا بودند و یک روز هم منـزل آقـای جـوادی بودند. بعد هم که می‌خواسـتیم ایشـان را برگردانیـم تهـران فرمودنـد خودمان می‌رویم. شـب هنگام بـا آقـای حسـن‌زاده آژانس گرفتـه بودند و راهی تهران شـده بودند.

آقای شـعرانی بسـیار زاهد بـود. عمامه مختصری می‌بسـت و لبـاس خاصی نمی‌پوشـید حتـی فکر می‌کنـم وقتی داخل فیضیـه آمدیـم طلبه‌هـا بـه ایشـان توجه نداشـتند و کسـی ایشـان را نشـناخت. شـبی رفتیم خدمت ایشـان برای درس. دسـتمالی به سرشـان بسـته بودند و حال خوشـی نداشـتند. زیـرا به سـینوزیت مبتلا بودند. فرمودند: سـرما خـورده بودم رفتـم دکتـر. گفتیـم رژیـم غذایـی بـه شـما ندادنـد؟ گفتند چـرا، ولی نمی‌شـود اعمـال کرد. دکتـر گفته لیمـو بخوریم، اگـر قـرار باشـد لیمـو بگیریـم و فقـط مـن بخورم کـه جور درنمی‌آیـد و اگـر قرار باشـد همـه با هم بخوریـم که زندگی اجـازه نمی‌دهـد، چون ایشـان هشـت اولاد داشـتند. سـؤال کردیـم الان کـه درس عمومـی تعطیل اسـت، شـب بیاییم درس، ؟ ایشـان سـر تـکان دادنـد یعنـی صحبـت نمی‌توانم بکنـم. راه تنفـس گرفتـه بـود. و بـا اشـاره فرمودنـد بیاییـد. گفتیـم خیلـی خـوب شـب می‌آییـم. رفتیـم مقـداری لیمـو خریدیـم و آوردیـم و ایشـان گفتنـد ایـن چه کاری اسـت؟! گفتیـم شـما حق اسـتادی و پـدری داریـد. فردای این شـب دیگـر پانسـمان را بـاز کرده بودند و وضع‌شـان طبیعی شـده بود.

ایشـان خیلـی سـهل‌الوصول و سـهل‌المئونه بودنـد؛ یعنـی اگـر واقعـاً کسـی را می‌دیـد که دنبال علم اسـت سـخت‌گیر در تعلیـم نبـود. ، ایشـان فیـاض بـود. فقـط تنها شـرطی که ایشـان بـه مـن کردنـد این بـود که حـوزه قـم از ایـن علوم دورنـد. مخصوصـاً ایشـان می‌فرمودند در بحث قبلـه و وقت بعضـی بـزرگان اشـتباه بیّـن کرده‌اند و اسـم هـم می‌بردند و می‌فرمودنـد: اینهـا را می‌گویـم به شـرط اینکه قـم که رفتید اینهـا را تدریـس کنیـد کـه از قـم ضایـع نشـود. بنـا داشـت آنچـه کـه از معلومـات علمی و مسـائل را می‌دانـد به وضوح بـرای دیگـران بگویـد و چـون ایـن سـبک را داشـتند خیلی قابـل اسـتفاده بـود. تعطیلی هم نداشـت. حتـی جمعه‌ها این برنامه‌هـا را داشـتند. پنج‌شـنبه و جمعه‌ها خدمت‌شـان درس می‌خواندیـم. وقتـی کسـی در می‌زنـد کسـی از طـرف آقـا می‌رفـت دمِ در و می‌گفـت آقـا فعلاً مشـغول کاری هسـتند، شـما وقـتِ دیگـری بیاییـد. گاهـی برای کسـانی کـه اصرار داشـتند داخـل بیاینـد ایشـان خودشـان می‌آمدنـد درب را باز می‌کردنـد و نگاهـی بـه کوچـه می‌انداختنـد و می‌فرمودنـد: بیاییـد بـالا. یـک روز یادم هسـت کـه من تنهـا با آقـا بودم یـک وقـت ایشـان فرمودند که گفته‌انـد بعضی آقایـان از قم آمدنـد، من ببینم چه کسـی اسـت. آمدنـد درب را بـاز کردند و برگشـتند تـوی اتـاق. آقایان که تشـریف آوردنـد دیدم که آقـای جـوادی و آقـای حسـن‌زاده بودند. البتـه آن موقع دیگر درس تعطیـل شـده بود.



برای امروز

می‌گفت: طلاب باید خود را برای جامعه امروزی تربیت بکنند و پیام دین را که یک پیام انسانی است به مصرف داخلی منحصر نکنند و حداقل برای مسلمانان جهان ارائه و عرضه کنند. بعد از انتشار کتاب شرح منظومه سبزواری با تعلیقه مرحوم میرزا مهدی آشتیانی که با همکاری پروفسور یازوتسو و دکتر فلاتوری با اسلوبِ جدیدِ دنیاپسند و مقدمه‌ای به زبان خارجی منتشر شده بود در یکی از کتابفروشی‌ها مرا دید و گفت: « خدا خیرت بدهد که طلبه‌ها را از چاپ‌های سنگی ناصرالدین‌شاهی خلاص کردی»

مهدی محقق

دریای شعرانی

هر ظرف به اندازه گنجایش و ظرفیت خود، توانایی در آغوش گرفتن مظروف را دارد. حوض به اندازه حوض بودن و برکه به اندازه برکه بودنش. آن کسی که دریا می‌شود هم تعجبی ندارد که به اندازه دریا بودنش انتظار داشتن و دانستن، از او می‌رود. دریای شعرانی مجموعه‌ای است از علوم گوناگون و متنوع که از کرانه ادبیات، طب، تاریخ، ریاضیات، هیئت، فلکیات آغاز و تا افق اصول، فقه، درایه و حدیث امتداد پیدا می‌کند. دریایی که آثار موجود در آن را — به تعبیر حضرت آیت‌الله حسن‌زاده آملی— باید در عداد کرامت به حساب آورد. قصد ما برای معرفی سیر مطالعاتی آثار علامه شعرانی به دلیل ضیق وقت و نیاز به کار کارشناسی و گستردگی حوزه‌های دانش این فرزانه ناشناخته بی‌نتیجه ماند. با این حال نمایی کلی از آثار ایشان که توسط فاضل گرانقدر محسن صادقی آغاز و با زحمات جناب آقای محمد امینی‌پور امتداد و برای اولین بار و به صورت مفصل‌تری همراه با توضیحات کامل در یادنامه علامه شعرانی با عنوان فرزانه ناشناخته انتشار پیدا کرد خود فرصتی ذی‌قیمت برای شناخت ساحت‌های فکری این بزرگ مرد خواهد بود. ناگفته نماند که بخش زیادی از آثار علامه شعرانی تاکنون منتشر نشده و به صورت مخطوط در اختیار علامه حسن‌زاده آملی است. ایشان در کتاب *هزار و یک کلمه* تنظیم آثار استاد خود را به صورت دائرةالمعارفی از علوم گوناگون مژده داده‌اند.

تألیفات علامه شعرانی

۱. استخراج لغات و تهیه تراجم احوال و تنظیم قسمتی از آغاز حرف «الف» لغت‌نامه دهخدا. در مقدمه این لغت‌نامه (صفحه ۳۶۵) از ایشان با نام ابوالحسن شعرانی یاد شده است.

۲. جُستاری در تبیین «انحدار نجوم» در حدیث عمر بن حنظله. این جُستار از حاشیه وافی به تصحیح ایشان نقل شده است.

۳. جُستاری در ردّ انتساب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع). این جُستار از خاتمه مجمع‌البیان به تصحیح و تعلیق ایشان نقل شده است. توضیحی درباره این انتساب و این‌که جناب طبرسی به همین سبب ذکری در تفسیر خود، از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) نیاورده است.

۴. جُستاری در بیان این که همه مخلوقات دارای جسم و روح‌اند.

۵. شرحی بر ۲۳ جمله خطبه ۱۸۴ نهج‌البلاغه (خطبه توحیدیه).

۶. جُستاری در تبیین معنای «مولا».

۷. جُستاری در شرح حال حاج شیخ عبدالنبی نوری و ردّ فصل‌الخطاب.

۸. جُستاری در تبیین معنای «اسم اعظم».

۹. جُستاری در تعیین نوزده نگهبان جهنم (علیها تسعةَ عشر).

۱۰. فقه روضه‌خوانی. این اثر در آداب روضه‌خوانی است.

۱۱. *المدخل إلی عذب المنهل*. کتابی است در اصول فقه و مدخلی است بر شرح کفایه آخوند خراسانی (منهل الروایة علی أولی الدرایة من مشرع الکفایه) این کتاب از سوی کنگره شیخ انصاری در سال ۱۳۷۳ شمسی به چاپ رسیده است.

۱۲. رساله‌ای در علم درایه و رجال.

۱۳. رساله فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه. این رساله مشتمل بر مهم‌ترین اقوال فلاسفه اروپا در الهیّات و تجرد و تطبیق اصطلاحات است. چاپ‌خانه دانش برای اوّلین بار این اثر را در سال ۱۳۱۶ شمسی چاپ و منتشر کرده است.

۱۴. تجوید قرآن مجید. قواعد تجوید که به زبان ساده و روان در این کتاب بازگو شده است. انتشارات اسلامیه تهران، چاپ سوم این کتاب را در سال ۵۱ هجری شمسی در ۸۴۰ صفحه منتشر کرده است.

۱۵. نثر طوبی که دائرة المعارف لغات قرآن مجید است. این کتاب، واژه‌نامه‌ای قرآنی به زبان فارسی است که بخش اوّل آن از «الف» تا «شین» نوشته ایشان و تکمله آن تا حرف «ی» تألیف آقای محمد قریب است. مرحوم شعرانی این اثر را در اصل در ذیل تفسیر ابوالفتوح رازی نوشت که به نام جلد سیزدهم آن تفسیر ـ و سپس مستقلاً ـ چاپ شد. تفاوت این فرهنگ با سایر واژه‌نامه‌های قرآن قدیم ـ جز مفردات راغب ـ و جدید این است که متضمن تفسیر و بحث‌های قرآن‌شناختی و کلامی است؛ یعنی صرفاً لغت ـ معنا نیست. چاپ دوم این کتاب در ۶۰۴ صفحه و در سال ۵۶ توسط نشر اسلامیه منتشر شده است.

۱۶. *استدراک علی الفصل الثالث من تشریح الأفلاک* محقق بهاءالدین محمد عاملی، حاوی مهم‌ترین نظرات متأخرین پیرامون قواعد استخراج تقویم می‌باشد. این کتاب در ۳۱ صفحه در سال ۱۳۷۸ قمری توسط انتشارات اسلامیه منتشر شده است.

۱۷. شهادت ثالثه (در اذان، اقرار و شهادت) به ولایت حضرت امیرمؤمنان (ع).

۱۸. بیوگرافی فلاسفه بزرگ اسلام. چند سطری از این اثر ـ که به چاپ نرسیده و در اختیار آیت‌الله حسن‌زاده است ـ در کتاب هزار و یک کلمه به چاپ رسیده است.

۱۹. تفسیر سوره حمد و چند آیه از سوره بقره. دست‌نوشت این رساله در اختیار آیت‌الله حسن‌زاده آملی است و در کتاب هزار و یک کلمه و مجله وقف به چاپ رسیده است.

۲۰. رساله‌ای در علوم قرآن.
برخی مباحث آن جناب از جمله نزول دفعی و تدریجی قرآن، لیلة القدر و عدم تحریف قرآن در ویژه‌نامه علامه شعرانی (مجله نور علم، شماره ۵۰، ص ۱۲ـ۱۷) آمده است. دست‌نوشت این رساله در اختیار آیت الله حسن‌زاده است.

۲۱. مقاله‌ای در بیان فلسفه و فیلسوف. این مقاله نیز در اختیار استاد حسن‌زاده آملی است.

۲۲. رساله‌ای بر دوره کامل *جامع الرواة* و *إزاحة الاشتباهات عن الطرق والإسناد اردبیلی* (تألیف ۱۱۰۰ هـ ق)[1] تحقیق و تصحیح این جامع، به امر آیت الله بروجردی و پس از زحمات و دقت کامل علاّمه توسط مکتبه آیت الله المرعشی در سال ۱۴۰۳ هـ ق، در دو جلد به زیور طبع آراسته شد.

۲۳. مناسک حج (احکام حَجةالإسلام).
این اثر مشتمل بر واجبات حج تمتّع و عمره و اقسام حج است که با حواشی نُه نفر از مراجع تقلید به نگارش درآمد و توسط چاپ‌خانه اسلامیه [بی‌تا] در ۱۴۸ صفحه چاپ و منتشر گردید.

۲۴. رد شبهات، اثبات نبوّت خاتم‌الانبیا و حقانیت دین اسلام (راه سعادت). کتاب‌خانه صدوق در سال ۱۳۹۱ هـ ق، این کتاب را در قطع وزیری، در یک جلد به چاپ رساند.

۲۵. چند کتاب مستقل فقهی به فارسی درباره طهارت، صلات، اطعمه و دیات.

۲۶. رساله‌ای در اعتقادات.
این رساله مانند اعتقادات صدوق ـ بلکه مفصّل‌تر از آن ـ است. رساله مزبور در ابتدای شرح اصول کافی به چاپ رسیده است.

۲۷. فقه فارسی مختصر.
این اثر به صورت تعلیمات دینی در مدارس منتشر گردیده و بنابر تبویب متن تبصرة المتعلمین است.

۲۸. شرح کفایه.
این شرح به صورت قالَ أقولُ و از اوّل تا آخر کفایه است که به چاپ نرسیده است. در این اثر علاّمه شعرانی به تفسیر مقاصد و با عباراتی روشن ـ نظیر شرح شمسیه ـ اکتفا کرده‌اند.

۲۹. دیوان شعر. این دیوان به چاپ نرسیده است.
آیت‌الله حسن‌زاده در این‌باره ـ در مجلّه نور علم، شماره ۵۰ ص ۲۹ ـ گفته است:
شعرشان مانند شیخ‌الرئیس، میرداماد و مرحوم جلوه سنگین و با هیبت و ثقیل بود، مثل شعرهای شیخ‌الرئیس، فارسی‌اش، عربی‌اش، مثل آن قصیده خیلی غرّای نونیّه فخر رازی در مدح امام هشتم (ع)،... ۶۳ بیت شعر است.
با این حال برخی از این اشعار در مجلّه مذکور، ص ۹۰ـ۹۱ به چاپ رسیده است.

۳۰ـ رساله‌ای در شرح عمل به زیج هندی و براهین عملیات آن مبتنی بر هیئت جدید.

۳۱. تقاویم شبانه‌روزی.

ترجمه‌ها:

۱. دمع‌السجوم (ترجمه نفس‌المهموم از شیخ عباس قمی)، کتاب‌فروشی علمیه اسلامیه در سال ۱۳۶۹ هـ ش این کتاب را در ۴۹۴ صفحه منتشر کرده است.

۲. ترجمه و شرح صحیفهٔ کاملهٔ سجادیه.
این ترجمه با پنجاه صفحه ملحقات توسط کتاب‌فروشی اسلامیه [بی‌تا] در قطع رقعی و در یک جلد به چاپ رسیده است. این کتاب چاپ‌های دیگری، از جمله در سال ۱۳۷۸ هـ ق. با مقدّمه آیت الله مرعشی نجفی دارد.

۳. ترجمه و شرح فارسی تبصرة‌المتعلمین فی احکام الدین از علامه حلی ـ به انضمام فقه فارسی، توسط کتابفروشی اسلامیه، در سال ۱۳۶۷ هـ ق، در قطع رقعی در ۸۱۳ صفحه منتشر شده است.

۴. ترجمه و شرح فارسی تجرید الاعتقاد، توسط کتاب‌فروشی اسلامیه، در ۱۳۵۱ هـ.ش در قطع وزیری با ۶۰۰ صفحه حجم نشر یافته است.

۵. ترجمه و انتقاد از کتاب *الإمام علی ندای عدالت انسانیت*. این کتاب همراه با نقد لغزش‌های نویسنده «جورج جرداق»، در سال ۱۳۸۲ هـ.ق توسط چاپ‌خانه اسلامیه، منتشر شده است. این کتاب با عنوان ترجمه و انتقاد از کتاب الامام علی، ندای عدالت انسانیت در یک جلد توسط همین ناشر در سال ۱۳۷۷ نیز به چاپ رسید. چاپ سوم این اثر، در سال ۱۳۷۸ در ۴۴۲ صفحه توسط انتشارات اسلامیه منتشر شده است.

۶. رساله علوم و صناعات فارابی.
این ترجمه ناتمام ماند.

۷. ترجمه و شرح دعای عرفه، کتاب فروشی اسلامیه، این ترجمه را در سال ۱۳۴۵ هـ ش، در قطع رقعی و با حجم ۱۹۵ صفحه منتشر کرده است.
این اثر همراه با ترجمه کتاب فیض الدموع

مرحـوم بدایـع نـگار چـاپ شـده اسـت.
۸. ترجمه و شرح منظومه حاجی سبزواری.
این کتاب، ناتمام است.
۹. ترجمـه ـ و تصحیـح و اِعراب ـ بیش از شـصت نوع قـرآن در قطع‌هـای مختلف.
از جمله نسـخه‌های موجـود، تفسـیری از محمود یاسـری اسـت که توسـط کتاب‌فروشـی اسلامیه در سـال ۱۳۴۲ هــ ش؛ بـا قطـع وزیـری به چاپ رسـیده است.
۱۰. ترجمه هیئت فلاماریون.
این اثر از فرانسـه ترجمه شـده و احاطه اسـتاد را به زبان علمی فرانسـه نشـان می‌دهد.

حواشی، تصحیح و مقدّمه:

۱. حاشـیه بـر *قواعدالأحـکامِ* علّامه حلّی و شـرح مسـائل دوریه آن.
۲. حاشـیه بر شـرح الکافی (الاصول والَروضه) مولا محمد صالح مازندرانی در دوازده جلد.
کتـاب اخیر به تصحیـح علی اکبر غفاری، توسـط المکتبهٔ الاسـلامیه تهران در بین سال‌های ۱۳۸۲ـ ۱۳۸۸ قمری به چاپ رسـیده اسـت.
۳. حاشـیه بـر *الوافی* ملّا محسـن فیض کاشـانی.
این کتاب توسط المکتبهٔ‌الاسـلامیه در سال ۱۳۷۱ هـ ق. در سـه جلد چاپ سـنگی شـده است.
۴. حاشـیه بـر تفسـیر *رُوح الجِنـان* و رُوح الجَنـانِ، شـیخ ابوالفتـوح رازی. ایـن کتـاب در دوازده جلـَد توسـط کتاب‌فروشـی اسـلامیه، در بین سـال‌های ۱۳۸۲ ـ ۱۳۸۷ بـه چـاپ رسـیده اسـت.
هم‌چنین این کتاب، دو چاپ دیگر، با تصحیح مهدی قمشه‌ای (ده جلد، ۱۳۶۲ هـ ق.) و تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح (بنیاد پژوهش‌های اسلامی، بیست جلد، ۱۳۶۶ هـ ش.) دارد.
۵. تعلیقه بر مجمع‌البیان.
آیـت‌الله حسـن‌زاده در برخـی آثـار خـود به برخی تعلیقـات اشـاره می‌کند. ایـن حواشـی در ده جلد با تصحیـح و اعـراب اشـعار و توضیح آن‌ها از سـوی کتاب‌فروشـی اسـلامیه در سـال ۱۳۷۴ قمـری به چاپ رسـیده اسـت.
۶. حاشیه بر ترجمه کلیله و دمنه.
۷. حاشـیه بـر تکملـه منهـاج البراعـه فـی شـرح نهج‌البلاغـه.
۸. مقدّمه بر تصحیح *نصاب الصبیان*.
آیـهٔ‌الله حسـن‌زاده شـرح و اعراب‌گـذاری آن را بـه انجام رسـانده اسـت و این اثر توسط کتاب فروشی اسلامیه در سال ۱۳۷۴ قمری در یک جلد و در ۷۲ صفحه به چاپ رسـیده اسـت.
۹. مقدّمه و زیرنویس *روضة الشـهداء*، ملّا حسـین واعـظ کاشـفی، چـاپ چهـارم ایـن کتاب توسـط انتشـارات اسـلامیه در ۱۳۴۹ هــ ش؛ در قطـع رقعی و۴۴۰ منتشـر شـده اسـت.
این اثر چاپ‌های دیگری نیز دارد.
۱۰. حاشیه بر اسرارالحکم.
در ایـن کتـاب به شـخصیت متألّـه سـبزواری نیز اشـاره شـده اسـت و موضوع آن (جلد اوّل) حکمت علمیه اسـت که در سـال ۱۲۸۶ قمری، چاپ شـده اسـت و پس از آن هر دو جلد آن در حکمت علمیه و عملیـه بـا هـم در سـال ۱۳۲۳ قمـری بـه طبع رسـیده است.
علّامه شـعرانی هر دو جلد را در سـال ۱۳۸۰ قمری، تصحیح و تعلیق و مقدمه کرده اسـت. بخش‌هایی از تصحیحات در کلمه ۳۴۰ (جلد سـوم هزار و یک کلمه اثر اسـتاد حسـن زاده آملی) ذِکر شده است.
۱۱. تصحیـح *حلیـة المتقیـن* از علاّمـه مجلسـی و تصحیـح *مجمع‌المعـارف* از محمـد شـفیع بـن محمـد صالـح و تصحیح *حسـنیه* ترجمـه ابراهیم اسـترآبادی که هشـتمین چـاپ آن توسـط کتاب فروشـی اسـلامیه، در سـال ۱۳۷۹ قمـری در قطع رحلـی بـزرگ در یـک جلـد و در ۲۱۷ صفحـه به انجام رسیده اسـت.
۱۲. تصحیـح کتـاب *ابی‌الجعـد* از احمد بـن عامر طائـی از اصحـاب امام هشـتم ـ یا مسـند الرضا یا صحیفة الرضا به روایت شـیخ طبرسـی. این کتاب همـراه بـا نثر اللئالی و طـب الائمه در سـال ۱۳۷۷ قمـری به چاپ رسـید.
۱۳. تحقیـق و تصحیح و حواشـی مفید بر تفسـیر الصافـی فـی تفسـیر القـرآن، فیـض کاشـانی، چـاپ چهـارم، در دو جلـد بـا قطـع وزیری توسـط کتاب‌فروشـی اسـلامیه در سـال ۱۳۹۳ قمـری منتشـر شـده است.
۱۴. تعلیقات بر وسائل‌الشـیعه، که از جلد شـانزده تا بیسـت آن به چاپ رسیده است.
ایـن اثـر توسـط دار احیـاء التـراث العربی در سـال ۱۳۹۱ در بیسـت جلـد بـه چـاپ رسـیده اسـت.
۱۵. تعلیقـات بر تفسـیر کبیر منهـج الصادقین اثر مـلّا فتح الله کاشـانی.
ایـن اثـر در ده جلـد و بـه زبـان فارسـی، توسـط کتاب‌فروشـی اسـلامیه، در ۱۳۴۴ هـ ش، به چاپ چهارم رسـیده اسـت.
۱۶. تصحیـح خلاصه منهج الصادقین. ایـن اثر در شـش جلد نیـز با نـام علاّمه شـعرانی چاپ شـده اسـت. که از آنِ اسـتاد حسـن‌زاده آملی اسـت.
۱۷. تعلیقـات بَر زیـج بهادری، این تعلیقـات اندک اسـت، ولـی آیـت‌الله حسـن زاده آملـی یـک دوره کامـل آن را شـرح کرده‌انـد.
۱۸. تعلیقـات بر کتاب محمد پیامبر و سیاسـتمدار تألیف پروفسـور مونت گمـری وات.
۱۹. تصحیح و مقدمه و حاشـیه بر جلد اوّل و سـوم نفائـس الفنـون و عرائس العیـون تألیف محمد بن محمـود آملـی، چـاپ اسـلامیه این کتـاب را بین سـالهای ۱۳۷۷ تـا ۱۳۷۹ هــ ق، در قطـع وزیری منتشـر کرده است.
۲۰. تحشیه رسائل شیخ اعظم انصاری.
این حواشی به فارسی است.
۲۱. حاشیه بر ارشاد القلوب دیلمی.
ایـن کتـاب پیش‌تر یکی از متون درسـی حـوزه در فـنِّ اخلاق بـود؛ ازاین‌رو، علاّمه شـعرانی آن را حیا و تصحیـح کـرده و حواشـی‌ای بر آن نگاشـت. در جلـد دوم هـزار و یک نکتـه، ص ۵۵۳ یکـی از آن احادیث تصحیح شـده آورده شـده اسـت.
۲۲. رساله در شرح شکوک الصلاة من العروة الوثقی.
۲۳. مقدّمـه بـر وقایـع السـنین والاعـوام سـیّد عبدالحسـین خاتون‌آبـادی.
این اثر توسـط انتشـارات اسـلامیه در سـال ۱۳۵۲ شمسـی در تهـران به چاپ رسـیده اسـت.
۲۴. مقدّمـه و تصحیح منتخب التواریخ مرحوم ملّا هاشم خراسانی.
این اثر در یک جلد توسـط انتشـارات اسـلامیه در سـال ۱۳۸۲ قمری در قطع وزیری در ۹۱۹ صفحه به چاپ رسـیده است.
۲۵. مقدّمـه و تصحیـح و تحقیـق مطالب کشـف الغمّـه فـی معرفة الائمـه و شـرح حـال مؤلّف آن (علـی بـن عیسـی اربلـی)، توسـط کتاب‌فروشـی اسـلامیه، در سـال ۱۳۸۱ هــ ق و در قطع وزیری منتشـر شـده است.
۲۶. تصحیح و تعلیق اسفار، جلد اوّل.
این اثر نزد استاد حسن زاده آملی است.
۲۷. حواشی بر طهارت شیخ مرتضی انصاری.
۲۸. مقدّمـه بـر تفسـیر خسـروی تالیـف میـرزا خسـروانی، که توسـط کتاب‌فروشی اسـلامیه و در سـال ۱۳۹۰ هــ ق منتشـر شـده اسـت.
این اثر توسـط افـراد دیگری (سـیّد مهدی بدیعی، حـاج میـرزا کمـره و محمدباقـر بهبـودی) نیـز مقدّمه‌نـگاری شـده اسـت.
۲۹. تصحیـح جامع‌الفـروغ، آیـت الله بروجـردی، چاپ دوم این کتاب توسـط کتاب‌فروشـی اسلامیه در قطـع وزیـری، در سـال ۱۳۶۹ هــ ق، قطـع وزیـری و در ۲۵۵ صفحـه منتشـر شـده اسـت.
این اثر چاپ‌های دیگری نیز دارد.
۳۰. تصحیـح ذخیـرة العبـاد لیوم المعاد و مناسـک حـج حضـرت آیـت‌الله شـاهرودی، توسـط کتاب‌فروشـی اسـلامیه، در سـال ۱۳۸۰ هـ ق، در قطـع رقعی و با ۳۴۱ صفحه منتشـر شـده اسـت.
۳۱. مقدّمـه بـر شـرح نهج‌البلاغه، صالـح قزوینی، چاپ کتاب‌فروشـی اسلامیه، بین سـال‌های ۱۳۸۰ ـ ۱۳۸۲ هــ ق، در ۴ جلـد و با قطع وزیری منتشـر شـده است.
۳۲. تجدیدنظـر و تصحیح صد کلمه قصار، شـیخ عبـاس قمـی توسـط کتاب‌فروشـی علمی سـال ۱۳۶۷، هــ ق،در قطـع جیبـی و در ۱۰۸ صفحـه منتشر شـده است.
گفتنـی اسـت تصحیـح تفسـیر خلاصـه منهـج الصادقیـن و رسـاله‌ای در قرائـت (در آخـر تفسـیر) بـه نـام علاّمه شـعرانی ثبت شـده، که بنابـر قول آیت الله حسـن‌زاده درسـت نیسـت و از عمل ناشر بـرای اسـتفاده از شـهرت علاّمـه شـعرانی اسـت.
همچنیـن برخی آثـارـ هم چون رسـاله ابن کمونه در مبـدأ و معـاد ـ توسـط علاّمه شـعرانی ـ در دوم ذی حجّه ۱۳۶۴ قمری، استنسـاخ شـده اسـت که در هیـچ یـک عناوین تألیف یـا ترجمه یا تصحیح نمی‌گنجـد. ناگفته نماند که این اثر توسـط علاّمه شـرح و تبیین نیز شـده اسـت.

پی‌نوشت:
۱. همان، ج ۱، ص ۲۶۴، کلمه ۱۴۹.



جای کلیّه

در اولین جلسه درس قانون فرمودند: آقا! در حوزه‌های علمی ما کتب طبّ مانند دیگر رشته‌های علوم تدریس می‌شد، و علمای ما در علم شریف طب نیز دست داشته‌اند. یک عالم دینی در فهم بسیاری از اخبار و حل و درک کثیری از مسائل فقهی از قبیل حدود و دیات به طب و تشـریح آن نیازمند اسـت، آنگاه انگشت شهادتش را در زیر جانب راست فکّ اسفلش می‌گذاشت و به شوخی می‌گفت: آخوند باید به تشریح آشنا باشد که لااقل بداند مثلا کلیه او در اینجا آویزان نیست! بعد به شوخی ادامه می‌داد که فلان طبیب از هنر جرّاحی خود در مجمعی سخن به میان آورد و بند شست خود را به حضّار نشـان می‌داد و می‌گفت: دیشـب کلیه‌ای را عمل کرده‌ام و سنگی از آن در آورده‌ام که بدین درشتی بود. پرسیدند بیمار در چه حال است؟ گفت آن‌که در پای عمل جان سپرده است.

ده رساله فارسی، صفحه ۳۷۷ تا ۳۸۳

آنچه در آینه جوان بیند
پیر در خشت خام می‌بیند

آنچه تقدیم محضرتان می‌شود را باید به عنوان وصیت‌نامه مرحوم شعرانی نسبت به فرزندان علمی زمانه او و غایب از حضور او دانست. تجربیات مرد بزرگی که او را ذوالفنون نامیده‌اند برای آنها که تازه قدم در این راه گذاشته‌اند باید خواندنی باشد. اصل این وصیت‌نامه که در خود دیدنی‌هایِ خواندنی بسیاری را از قلم آن پیر برنا دارد در حاشیه جلَد سوم کتاب وافی می‌توان دید. ترجمه این وصیت‌نامه که به توصیه مرحوم علی‌اکبر غفاری به جناب آقای محمد دزفولی سپرده شده بود برای اولین بار خردادماه سال ۱۳۶۶ در شماره سوم مجله کیهان فرهنگی منتشر شد.

توصیه‌ای به برادرانم: یعنی طالبان علوم دین و پژوهندگان آثار سرور انبیاء (ص) که بدین کتاب[1] می‌نگرند:

بزرگترین چیزی که بر طالب علم واجب و ضروری است، خالص گردانیدن نیت برای خداوند متعال است؛ زیرا تنها اوست که بنده را توفیق می‌دهد و وسایل طاعت خویش را برایش فراهم می‌آورد و هم اوست که راه درست را در قلوب بندگانش الهام می‌بخشد. اگر اخلاص نیت نباشد هیچ کس موفق نمی‌شود از نردبان دانش بالا رفته یا از آموخته‌های خود سودی برد.

دلیل

کسی که علم را برای دنیا فرا می‌گیرد هنگامی که دریافت آن دانش، دنیای او را سودی نمی‌بخشد و بر منزلت و مقامش چیزی نمی‌افزاید و تأثیری در شهرتش میان مردم ندارد، مسلما فراگیری آن علم را رها خواهد کرد–علی‌رغم آنکه طلب علم بر او واجب است و درک رموز دین او را مفید خواهد بود– مثلا اگر ببیند که علم تفسیر قرآن و حدیث، شهرت و منزلتی را پدید نمی‌آورد آن دو را ترک گرفته و به ناحیتی روی می‌کند که آن دو را موجب شود. اما اگر نیت او در این رهگذر تنها(تقرّب به)ذات اقدس باری تعالی و نیز پاسداری از آثار رسول خدا (ص) و همچنین فراخواندن مردم به آیین استوار و پا بر جای اسلام و رهنمونی آنان به صراط مستقیم باشد، مسلم است که اموری را برمی‌گزینند که فاید و سود آن برای دین، بیشتر و کاملتر باشد، هر چند که بر دنیای او نفعی مالی، مترتّب نگردد و در مقام و منزلتش افزایشی حاصل نیاید.

از دیگر واجبات

از دیگر اموری که بر طالب علم واجب است، پارسایی و پرهیز از حرام‌ها و مسائل شبهه‌ناک، و نیز مواظبت بر عبادات است؛ زیرا هیچ کس از علم خود سودی نمی‌برد مگر آن را با عمل مقرون سازد. دلهای مردمان نیز به واسطه عالم بی‌تقوا آرامش نمی‌یابد. مردم بدو بدگمان می‌شوند و بر گفتارش اعتماد نمی‌کنند و در نتیجه دانش او در سینه‌اش باقی می‌ماند و فایده‌ای برای دیگران ندارد و هر گاه علم عالم در عمل خود او تأثیری نبخشد و موجب تهذیب نفس و تزکیه درون او نشود، پر واضح است که

تأثیـر نبخشـیدنش در دیگر مردمـان به طریق اولی اسـت.

پرهیز از وساوس شیطانی

گاهی شـیطان پلید با وسوسـه خود در سـینه طلاب، آنان را از انجام عبـادات مسـتحبی بـاز مـی‌دارد بدیـن بهانه کـه طلب علـم واجب اسـت و نمی‌توانـد بـا مسـتحبات و نوافـل در عـرض یکدیگـر قرار گیـرد. هـر چنـد ایـن گفتار درسـت به نظـر می‌آید ولـی غالبا هدف باطلی از آن اراده می‌شـود؛ زیرا هیچ کس نگفته و جایز نشـمرده که طلبـه‌ای دانش‌پژوهـی خـود را رهـا کـرده و به عبادت تنها اشـتغال مـی‌ورزد. بلکـه منظور آن اسـت که طالب علـم اوقاتی را کـه در راه علـم صـرف نمی‌کند به عبادات مسـتحبی و نوافـل اختصاص دهد و از بیکارگـی و صـرف وقـت در مباحثات و نیـز خواندن مطالبی که نفعـی برای دیـن او ندارد، مثـل روزنامه‌های سیاسـی و حکایت‌ها و داسـتان‌های خالـی از عبـرت و پند بکاهد.

از دیگر واجبات

و واجـب اسـت بـر طالـب علم کـه قرائـت قـرآن کریـم را در طول شـبانه روز تـرک نگویـد و آن قرائت را بـه اندازه توانایـی خویش، با تدبـر و تأمـل در ریزه‌کاری‌هـا و معانـی آیات همراه سـازد و در آیاتی که به اشـکال برمی‌خورد به تفسـیر مراجعه کند. و نیز واجب اسـت بـر او کـه در گفتـار و رفتار و مطالعـه آنچه را که بیهوده اسـت و بدو ارتباطی نـدارد واگذارد.

اگـر زمانی احسـاس گردد کسـالت و خسـتگی بـه درون او راه یافته و او را از مسـائل علمـی بـاز مـی‌دارد پس باید قلب خـود را-چنانکه در حدیث وارد شـده-با حکمتهای تازه آسـودگی و شـادابی بخشد و از پرداختـن بـه بازیهـا و بیهوده‌کاری‌ها دوری کند. و بایـد از خواندن اشـعار و داسـتانها دوری گزینـد مگـر آنهایـی را که حـاوی عبرت و پنـد اسـت و همچنین باید برای شـادابی و اسـتراحت روح،کتابهایی از ایـن دسـت را کـه مشـتمل بر فنـون متعدد اسـت فراهـم آورد تا بدین وسـیله از حرکت مداوم در یک مسـیر خسـته و فرسوده نگردد و ذهـنش دچـار جمـود نشـده و اندیشـه و ذوقـش نیز بـه کودنی و عقب‌ماندگـی گرفتـار نیایـد؛ زیرا خسـتگی و جمود، نقطـه پیدایش وسـواس و بدخلقـی و مانعی برای تیزهوشـی و فطانت اسـت.

از بهتریـن کتابهایـی که در جهت رفع خسـتگی تألیف شـده، یکی کتـاب کشـکول شـیخ بهایی اسـت و دیگـر کتاب المسـتطرف فی کل فـن مسـتظرف و نیز عقد الفریـد از ابن عبدربّـه و محاضرات از راغب[اصفهانـی] و امثـال اینها. گاهی مطالعه تاریخ، سـیره و شـرح زندگانـی علمـا و صلحا نیز طالـب علم را فایده می‌بخشـد.

خوشبینی به علما و بزرگان

و بایـد طالـب علم نسـبت به علمـا گمان نیکو داشـته باشـد. و این راز موفقیـت و وسـیله کامیابـی و پیـروزی اسـت .بدگمانی بـه آنان، شـقاوت و بدبختـی به بـار می‌آورد، بلکـه گاهی به کفـر و گمراهی و جهـل مرکـب می‌انجامد. پس بایـد در کلام آنها بـا عنایتی کامل و تدبّـری راسـتین نگریسـت؛ زیـرا خداونـد متعال بـرای هر چیزی سـببی نهـاده اسـت کـه طالـب آن بایـد در جسـتجوی آن سـبب برآیـد و از اسـباب تعلیـم هـم یکی اسـتاد اسـت و عنایت به اسـتاد حاصـل نمی‌آیـد مگـر بـا خوش‌بینـی و حسـن ظـن و این[قاعده] در تمـام علـوم شـعری و عقلـی و صنعتهـا جاری اسـت، اگر شـیخ ابـو علـی بن سـینا بـه ارسـطو و فارابـی خوش‌بیـن نبـود آن توجه کامـل در فهـم کتابهـای آنـان و آن مقـام شـامخ در فلسـفه هرگز بـرای او حاصـل نمی‌شـد. و همیـن طور اگـر به جالینـوس و بقراط گمـان نیـک نداشـت و در نوشـته‌های آنـان با تأمل نمی‌نگریسـت هرگـز بـدان جایگاهـی کـه در طـب رسـید واصـل نمی‌شـد. و اگر ریاضی‌دانـان متأخـر به اقلیدس حسـن ظن نمی‌داشـتند تمام آنچه را کـه بـا اولیـن نـگاه، معنـای آن را نمی‌فهمیدند، کنـار می‌نهادند و آنچنان که باید در آن نمی‌اندیشـیدند، و در نتیجه، اشـتباه خودشـان آشـکار نمی‌شـد و از آنچـه که آن اسـتاد بدان دسـت یافـت محروم نمی‌ماندنـد و هـم چنین اگر طلاب علوم دینی نسـبت بـه بزرگانی از علما-مانند شـیخ طوسـی و علامـه و سـید و دیگران-خوش‌بین نبـوده باشـند و آنچه را که در نگاه نخسـتین به معنایـش پی نبردند طرد کنند و تا رسـیدن به اهداف آنان در آن نیندیشـند، پس سـزاوار اسـت[بر ایـن گونـه طلاب]کـه از حـق و حقیقـت دور ماننـد. البته مقصود ما این نیسـت که این بزرگان معصوم از خطا هسـتند، بلکه منظـور این اسـت کـه جایز نیسـت در اولین برخـورد سـریعا آنان را تخطئـه کـرد. و نیز واجب اسـت بر طالب علم که عـادت به تعصب و خشـکی نسـبت بـه کتاب خـاص یا طریقـه‌ای خاص پیـدا نکند، بـه ویـژه در فقه کـه این حرکت به معنـای تقلید و پیـروی دیگران اسـت. بسـیار دیده شـده که طلاب بـه تبعیت از مؤلفیـن دیگر تنها بـه نوشـته‌های جدیـد اکتفا می‌کنند، درحالی که اسـاتید و اسـاطین علـم در میانـه سـده چهارم تـا دهم(هجـری قمری)می‌زیسـته‌اند و حتـی پـاره‌ای از طلاب در آنچه کـه از«ابن جنید»و«ابن ابی عقیل» و«علـی بـن بابویه»نقل شـده، تأمـل و دقت نمی‌کنند. فتـوای آنان را نسخ شـده و غیـر قابل‌نظـر می‌داننـد. در حالی که ایـن خود یک لغـزش و خطاسـت و باید که در تمامی فتـاوی به دیده تأمل بنگرند و بدان که(رشـته‌های)علوم شـرع بسیار اسـت و کمتر اتفاق می‌افتد کـه شـخصی در تمامـی آنهـا، کاردان و صاحب مهارت گـردد. و لذا بـر هـر طالـب علمـی واجب اسـت کـه بخشـهایی از این علـوم را برگزیند که:

ا-فائده آن برای مردم بیشتر باشد.

ب- در جهـت تمایـل و رغبـت بـه دیـن، از قـوت دعوت بیشـتری برخوردار باشـد.

ج- در جهـت رهایـی از گمراهی نیز از توانایی بیشـتری برای نجات بهره‌مند باشـد.

و از آنجـا کـه فراگیری و آموزش همه این علوم واجب کفایی اسـت، اگـر در یک رشـته تعـداد عالمان افزایـش یافت و در رشـته دیگر رو بـه کاسـتی یا نابـودی نهـاد، پس بر طلبه مسـتعد واجب اسـت که این رشـته را برگزیند هر چند که منزلت و منافع دنیایی او در رشـته دیگر نهفته باشـد و این از نشـانه‌های اخلاص نیـت در راه فراگیری دانش اسـت و از همین امر دانسـته می‌شـود که هدف این دانشجو، تنها خداوند متعال اسـت.

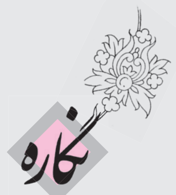
علوم مورد نیاز همه رشته‌ها

علومی هستند که در همه رشته بدانها نیاز هست. مانند:

*زبان عربی: هیچ کسـی از دانسـتن زبان عربی بی‌نیاز نیسـت. چه واعظ باشـد یا محدّث یا مفسّـر یا فقیـه، یا متکلم.

*علـم قرائت: هـر دانش‌پژوهـی باید علم قرائت را بدانـد. هر چند اگـر بـه قرائت یکـی از قـراء هـم اکتفا کنـد و باقـی را واگـذارد باز کافـی اسـت؛ زیـرا حفظ کلمـات و الفـاظ قـرآن از واجبات اسـت و ایـن هـم وظیفـه اهل علـم می‌باشـد و از همیـن رهگذر اسـت که معجـزه بـودن قـرآن، پایـدار می‌ماند. قـرآن مهمترین چیزی اسـت کـه رسـول خـدا(ص) بر آن تکیـه داشـت و به فراگیـری و آموختن آن امـر می‌فرمـود.

*سـیره: طالب علم باید از سـیره پیامبر(ص)و صحابه مشـهور و نیز غـزوات آن حضرت-کـه در تاریخ بسـیار ذکر شـده-آگاهی داشـته



دغدغه تحول

همیشـه دغدغه‌اش این بود که چرا پس از گذشـتِ قرن‌ها، حوزه‌های علمیه نتوانسته‌اند تحولی در برنامه‌ها و روش تعلیم و تعلم به وجود آورند تا فارغ‌التحصیلانِ حوزه‌ها همچون کشیشان مسیحی بتوانند در درونِ مراکزِ علمی جهان نفوذ کنند؟

شعرانی، هرچند که با آموختن علوم ریاضی و نجوم و طب و فراگرفتن زبان فرانسه و زبان عبری خود را مطابق آرمانش سـاخته بود، ولی او در این میدان یک‌تنه و یکتا بود. اگر ریاسـت حوزه‌های علمیهٔ کشور ما در دست کسانی همچون شـعرانی که جامع‌الاطراف بودند و جای خود را در چرخهٔ زمان درک می‌کردند می‌افتاد شاید این کاستی‌های موجود برطـرف می‌گردید و موقعیت ما در جریانِ علمی جهانی، نوعی دیگر بود. می‌گفت: ای کاش طلابِ مدارسِ ما هم از محدودهٔ خود بیرون می‌آمدند تا ببینند در جهان علم و دانش چه می‌گذرد».

مهدی محقق

باشد.
*حدیث: و هم‌چنین باید از احادیث پیامبر(ص) و اهل بیت او علیهم السلام نمونه‌های خوب و شایسته‌ای را بداند؛ زیرا با نگریستن در آن احادیث است که ایمان در قلب آدمی استقرار می‌یابد و بر راستی آنان در نبوت و امامت یقین حاصل می‌شود و شاخص‌ترین چیزی که موجب آگاهی انسان نسبت به باطن کسی می‌شود، همانا تتبع و بررسی در رفتار و صفات آن شخص است.
*اصول اعتقادات: و واجب است بر طالب علم که بر اصول مذهب و آنچه که به اعتقادات وابسته است، معرفت داشته باشد. جهل و ناآگاهی نسبت به این مسائل آن اندازه که از مردمان عامی پذیرفته می‌شود، از (طائفه) علما مورد چشم‌پوشی و بخشودگی نیست زیرا هر عالمی احتیاج به بحث و تقریر و تعلیم دارد و این امور جز از رهگذر علم تفصیلی امکان‌پذیر نیست. بر خلاف عوام مردم، که نوعا به دانستن مختصر و اجمالی اکتفا می‌کنند، هر چند در بیان اهداف خودشان هم توانایی نداشته باشند.
طالب علم باید این علومی را که ذکر شد مقدم بدارد بر علمی که می‌خواهد در آن تخصص و مهارت به دست آورد. و نباید در فراگیری علمی قدم پیش گذارد مگر آنکه مقدمات آن را تکمیل کند. مثلا برای پرداختن به«تفسیر»و«حدیث»باید ابتدا در ادبیات عرب به حد کمال رسد و بخشی از فقه و کلام را نیز آموخته باشد.
یا مثلا زمانی به علم کلام روی آورد که علم«منطق»را فرا گرفته و در تشخیص ادله مهارت یافته باشد و باید به گفتار بعضی از محدثین عامه(اهل سنت) مانند«نووی» که گفته:«فراگیری علم منطق به اجماع علما حرام است» وقعی ننهد؛ زیرا این‌گونه مسائل باعث بیرون راندن همه خردمندان و اندیشمندان از حوزه دین، و در نتیجه منحصر ساختن دین‌داران به عوام و جهّال خواهد شد و این عینا همان ادعایی است که کفار نسبت به متدیّنین ابراز می‌دارند و محدث نامبرده نیز آنان را در این ادعا یاری کرده است در حالی که او نیندیشیده که انسان به واسطه اعتقاد به دلیل و برهان است که«انسان»است.

فقه
مشکلترین علم، علم فقه است یکی به دلیل زیاد بودن مقدمات آن و دیگری آنکه: یک فقیه امکان ندارد در رشته خود مهارت کافی به دست آورد مگر آنکه از استعدادی جامع بهره‌مند باشد که این کمتر برای کسی اتفاق می‌افتد. کسی که همواره با تدریس ممارست داشته، و استعداد افراد را بررسی کرده باشد می‌داند که پاره‌ای از ذهن‌ها مستعدّ درک مسائل ادبی هستند و فهم منطق و ریاضی بر آنها دشوار است؛ زیرا آن توانایی لازم برای تحلیل مسائل را ندارند و نمی‌توانند معانی و مفاهیمی را که به ذهنشان وارد می‌شود مقدمه‌چینی کرده نتیجه بگیرند یا صغری و کبرای آنها را از هم تمیز دهند. و لذاست که علم کلام مناسب با این افراد نیست. اینان در بعضی مسائل فقه نیز کند و دیر یابند و علم اصول نیز بر آنها دشوار است و تنها به اموری که نیازمند فکر و تحقیق نیست و به ذوق و نقل می‌انجامد بسنده می‌کنند.
بعضی از افراد و اذهان در برخورد با اخبار و تواریخ، هیچ توجهی به قرائن صدق و کذب آنها ندارند و به نقل تنها و خالی از هر قرینه‌ای می‌پردازند. نزد اینان اخبار«متواتر»مانند«آحاد»و«راجح»مانند«مرجوح»است. آنها سلیم النفس، ساده‌اندیش و خوش‌گمان نسبت به همه چیز هستند
برای اهل تحقیق درک دقیقترین دانشها و مشکلترین مسائل آسان است. هر چند که همین ذهن دقیق اهل تحقیق، گاهی از درک لطافتهای ادبی و زیباییهای گفتاری ناتوان می‌ماند.
و این درحالی است که ذهن یک فقیه باید مستعدّ درک همه این امور باشد؛ زیرا فقه، تمام این اقسام را در برمی‌گیرد، برخلاف فلسفه و ریاضی و نحو و غیره که هر کدام نیاز به یک نوع استعداد خاص خود دارد و لذا کمتر کسی آن مهارت کافی را در فقه می‌یابد، با وجودی که پیشقدمان در این رشته-بر خلاف سایررشته‌ها-بسیار زیادند.
و همچنین چون موضوع فقه، پیرامون«افعال مکلّفین»است و افعال مکلفین هم مشتمل بر تمام کارها و وابسته به همه موجودات است پس باید ذهن فقیه به گونه‌ای باشد که درک امور ذیل بر او آسان جلوه کند:
*اعداد و مساحت‌ها و حساب.
*تاریخها و سیره‌ها.
*اخلاق مردم و عادتهای آنان در نقل اتفاقات و نیز چگونگی تأثیر این عادات در تغییر وقایع.
*امراض نفسانی و خلوص نیت در عبادات.
*نحو، صرف، محسّنات گفتار و لغت.
*معاملات و حیله‌های معاملاتی و عادات تجار در شیوه کارشان و نیز چگونگی زیان وارد شدن بر آنها.
*سیاستها و غیر اینها.
و ذهن مستعد برای فهم تمام این امور گوناگونی که ذکر شد-و نیز آنهایی که ذکر نکردیم-اندک است و این چنین است که شخص نامستعد، چهره این علم را دگرگون می‌کند و زمانی آن را به سوی فلسفه می‌کشاند، زمانی به سوی ادبیات و در وقتی دیگر به سوی آنچه که متناسب با اندیشه او و در راستای فهم و ضمیر اوست. «و کل میسّر لما خلق له»(هر که را از بهر کاری ساختند.)
فقیه باید حافظه قوی، دقت نظر، درک جان کلام مخاطب را در خود جمع داشته باشد و اینها صفاتی است که غالبا در یک ذهن گرد نمی‌آید. رشته فلسفه را «توانایی حافظه در تحلیل‌گری»کافی است. در اصول و کلام و منطق نیز این چنین است. تفسیر و حدیث را «قدرت به خاطر سپاری و ذوق ادبی» بس است. در علم رجال و تاریخ نیز «ذکاوت و هوشیاری نسبت به قرائن صدق و کذب خبر و وجوه تعادل و ترجیح» کفایت می‌کند.
هدف من از این زیاده‌گویی آن بود که مبادا حسد تو را بدان سوی کشد که نعوذ باللّه بر فقها خرده بگیری و آن اشتهار ایشان در مشرق و مغرب زمین وموقعیت مهم‌شان در دلها را اغراق‌آمیز بدانی و در نتیجه گامهایت بلغزد بعد از آنکه ثبوت یافته بود. فقها در صفات خویش یگانه‌اند.

مردم به چه چیز نیازمندند؟
آن علومی که بیشتر مورد نیاز مردم است، مستعدین فهم آنها نیز بیشترند و راه دستیابی به آنها نیز آسانتر است. مانند قرآن، زبان عربی، اصول دین، معارف، موعظه‌ها، بیان سیره‌ها، اخلاق، علم کلام، دفع شبهات مخالفین، بیشترین آیات قرآن نیز در این زمینه‌ها وارد شده است به طوری که آیات مربوط به فقه حدود پانصد آیه و دیگر زمینه‌ها بیش از شش هزار آیه گفته شده است و این نیست مگر به خاطر احتیاج شدید مردم بدانها و اهمیت داشتن آموزش آنها به مردم. مواعظ و معارف، حکم آب را برای زندگانی انسانها دارند و فقه برای آنها به منزله جواهرات

گرانبهـا و سـنگهای قیمتـی اسـت و البته هر یک ارزشـی ویژه خـود دارد.

طلبه و اخلاق

یـک طالـب علم باید در تهذیب نفس خویش کوشـا باشـد و خود را به اخلاق فاضله آراسـته سـازد و در این راه تنها به خواندن احادیث وارد شـده بسـنده نکند بلکه عمده آن است کـه بـا اهل اخلاق همنشـین و معاشـر گردد و اعمـال خود را بـر آنـان عرضه بـدارد و عیـوب و کاسـتی‌های خویش را دریابـد و از آنـان راههای اصـلاح نفس را بجوید.

پیراسـتن نفـس از پسـتی‌ها سـاده‌تر از نیکـو سـاختن خط(یعنـی خوشنویسـی) نیسـت و همچنیـن از تکمیـل هنرهایـی کـه نیاز بـه تمرین مداوم نـزد اسـتاد کار ماهری دارد. چگونه ممکن اسـت انسـان بر کمبودها و کاسـتی‌های نفـس خویـش پـی بـرده و بـه راههـای درمـان آن هدایت شـود(و نیاز به مربی و اسـتاد نداشـته باشـد؟)در حالی که در کارهایـی چـون نجاری و بنّایی و پزشـکی، بـرای پی بردن بـه نقایـص، نیـاز به اسـتادی بالا دسـت اسـت کـه تنبّه و تـذکار بدهـد و از راههـای انحرافی بـاز دارد.

جاهـلان صوفیـه و عـوام آنهـا راه را به خطا رفتنـد و امور را درهم ریختند و اهداف مهم شـریعت را باطل سـاختند. آنها مـردم را از بزرگتریـن علـوم دینـی متنفر کردنـد؛ زیرا اغلب بـرای خـود مرشـد جاهـل و فاسـقی را برمی‌گزیدنـد کـه متّصـف به اخلاق پسـت و صفات زشـت بود. دنیا دوسـتی و جاه‌طلبـی آنـان را بـه ادعاهای باطلی کشـاند تـا آنجا که کـردار آنهـا سـبب شـد مـردم از تهذیـب نفـوس و اصلاح قلـوب و روی بـه خـدا نمـودن و توجـه به سـعادت اخروی روی گردان شـوند؛ زیرا گمـان می‌کردند که«تصوف»یعنی همیـن اعمـال و لـذا جایز نیسـت که کسـی دنبـال عرفان باشـد و گـرد علوم تصوف بگردد.«ارشـاد»جز بـرای کمّلین علمای شـریعت جایز نیسـت. بـرای دیگران جـز به لغزش افتـادن یـا تنهـا حفـظ الفـاظ و اصطلاحـات بی‌فایـده چیز دیگـری نیسـت. هیـچ بعیـد نمی‌باشـد کـه قاضی نـورالله شوشـتری از آنها[کمّلین علماء شریعت]باشـد. شیخ بهائی و علامه مجلسـی رحمهمـا الله نیز بدانان متمایـل بودند؛ زیرا در علوم شـریعت به کمال رسـیده بودند. امثـال این بزرگان بدعتها و خرافات را–مانند بلند نگهداشـتن شارب(سـبیل)– تـرک می‌کننـد و بـه جـای آنهـا بـه پارسـایی و عزلـت و ریاضتهـای شـرعی می‌پردازند.

وظیفهء حکما و متکلمین

بـر حکمـا و متکلمیـن واجـب اسـت کـه میـزان درک شـنوندگان خود را بدانند و به اندازه عقلشـان با آنان سـخن بگوینـد؛ زیـرا در ذهـن آنـان–از لـوازم و ملزومات–امـوری یافت می‌شـود کـه در ذهن خواص نیسـت. گمـان و توهم آنـان– برخلاف اندیشـه علما –از هر کلمـه‌ای، متوجه چیز دیگـری می‌شـود. مثـلا اگـر بـرای آنان گفتـه شـود: «الله للدّنیـا کالبنّا للبناء–یعنی رابطه خداونـد با دنیا مثال رابطه بنّا اسـت با سـاختمان» چنین برداشـت می‌کنند که آفریدگان در تـداوم وجـود، بی‌نیـاز از خالق هسـتند. یا اگر گفته شـود: «إنّـه کالشّـمس للضّـوء– یعنی رابطـه خداوند بـا دنیا مثل رابطـه خورشـید اسـت بـا روشـنایی» چنیـن می‌فهمند که علـم و اختیـاری در واجب [الوجود] نیسـت. اگر گفته شـود: «هـو کالـرّوح بالنّسـبهٔ إلـی الجسـد–یعنی رابطـه خداونـد نسـبت بـه دنیـا مثل رابطهء روح اسـت نسـبت به جسـد»، از آن«حلـول»را برداشـت می‌کنند و اگر گفته شـود: «إعادهٔ المعدوم ممتنعهٔ–بازگرداندن چیزی که به عدم پیوسـته غیر ممکـن اسـت» از آن نفـی معـاد را می‌فهمنـد و هم‌چنیـن اگر گفته شـود:

«احتیـاج الممکن الی الواجب لإمکانه لا لحدوثـه و... نیازی را کـه ممکـن الوجود به واجـب الوجود دارد بـه خاطر همان امـکان ذاتـی اوسـت نه به خاطـر حـادث شـدن و...»از این نیـز نفـی صانـع را می‌فهمنـد؛ زیـرا قدیـم زمانی بی‌نیـاز از محدث(حادث کننده)اسـت.

از وظایف دیگر طالب علم

شایسـته اسـت بر تـو کـه از معاشـرتهای خالـی از تعلیم با مـردم بکاهی، بویژه بـا ثروتمندان و مترقیـن و دنیاخواهان. بایـد آنچـه را کـه آخرت را از یـاد تو می‌بـرد و میل و رغبت بـه دنیـا را در تـو ایجـاد می‌کنـد رها کنـی و بـا صالحان و پارسـایان و اهـل عبـادت همراه گـردی؛ زیرا ایـن عمل به طـور کلـی در تهذیب نفس مؤثر اسـت.

چـه بسـا نادانی بپنـدارد کـه در صـدر اسـلام، «مجتهد» و «مقلّـد» و «علـم اصـول» و «علـم نحو» وجود نداشـته و «مدرسـه» و «خانقاه» و «مرشـد» و «ذکـر» و «حلقه»ای در کار نبـوده اسـت پـس بـه این افـراد (و گفتارشـان) نباید توجـه کنـی؛ زیرا دشـمنان علـم در هر زمـان زیـاد بوده‌اند و در عصـر مـا– به جهـت غلبه کفار و نصاری– بیشـتر هم شده‌اند.

اگـر بنـا بـود کـه هـر چـه در صـدر اسـلام وجـود نداشـته اکنـون حرام باشـد، پس سـاختن مـدارس، آموختـن نحو و صـرف، حفـظ اصطلاحـات حدیـث و نقـل و روایـت آنها و اجـازه روایت– چنانکه میان اهل حدیث متداول اسـت– نیز بایـد حرام باشـد. [در صورتی که چنین نیسـت.] گمان خود را نسـبت بـه مـردم و خداونـد متعـال نیکوگـردان و آخرین سـفارش من ورع و تقوا اسـت.

خداوند ما و شما را در راه خشنودی خود موفق بدارد.

پی‌نوشت:

۱. کتاب وافی



راکد نبود

راکد نبود. می‌خواسـت بدانند در دنیا چه فکر جدیدی به وجود آمده اسـت و مثلاً در حوزه فلسفه چه کسانی در این باره کتاب نوشتند و تحقیق کرده‌اند و در کشورهای لبنان و مصر چه نوشتارهایی در این باره وجود دارد. برای همین ساعتی از وقتش را در کتابفروشی‌های بین خیابان سیروس تا مدرسه مروی می‌گذراند. کتابفروشی اسلامیه، مصطفوی و کتابفروشی جعفری تبریز که کتاب‌های مصر و لبنان را عرضه می‌کرد.